Koncepcja przyjemności
w filozofii Platona

ARTUR PACEWICZ

Hēdonē

Koncepcja przyjemności w filozofii Platona



Oficyna Naukowa PFF
WROCŁAW 2016

Recenzent
dr hab. Joanna Komorowska

Opracowanie graficzne, edytorskie i redakcyjne
Zespół

Wydawca
Oficyna Naukowa PFF
Polskie Forum Filozoficzne
ul. Osiedlowa 25
54–614 Wrocław
www.forumfilozoficzne.org

ISBN 978–83–64208–13–3

Monografia prezentuje efekty badań finansowanych z grantu NCN nr 2011/01/B/HS1/01018

Druk monografii sfinansowany został ze środków Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

FAMILIAE AMICISQUE,
QUI ME SEMPER SUSTINENT

Spis treści

Wprowadzenie





bszarem problemowym niniejszej monografii jest historia filozoficznej (spekulatywnej) psychologii, która w starożytności nie wyodrębniła się jako nauka szczegółowa, lecz miała charakter „interdyscyplinarny", działając na pograniczu trzech ówczesnych dziedzin filozoficznych — fizyki, logiki i etyki. Nie jest to jednak jedyne możliwe określenie wspomnianego obszaru, ponieważ w pewnym sensie praca ta prezentuje również zagadnienie z dziedziny zwanej historią idei, czy też historią pojęć [*history of ideas*, *conceptual history*, *die Begriffsgeschichte*]. W każdym jednak przypadku praca ta ma charakter historyczno-filozoficzny, a nie jest pracą z filozofii systematycznej, czyli nie dokonuje się w niej oceny przedstawianych koncepcji co do ich słuszności niesłuszności, prawdziwości czy nieprawdziwości[1].

Warto jeszcze nieco szerzej rozważyć kwestię, na ile właściwie niniejsze rozważania będą mieścić się w obrębie dyscypliny zwanej *historią idei*, jakie przyjmowane są w związku z tym założenia oraz jakie są tego konsekwencje. Niektórzy badacze uważają, że swe początki dyscyplina ta wiąże z rozważaniami nad teoriami politycznymi prowadzonymi przez Quentina Skinnera i Johna Pococka, którzy w swych pracach starali się teoretycznie uzasadnić, iż znaczenie danej wypowiedzi nie daje się właściwie zrozumieć poza kontekstem właściwej dla niej dyskusji[2]. Jeśli jed-

---

[1] Tak np. K. von Fritz, *Philologische und philosophische Interpretation philosophischer Texte*, [w:] *Die Interpretation in der Altertumwissenschaft. Ansprachen zur Eröffnung des 5. Kongresses der Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques (FIEC). Bonn 1.–6. September 1969*, W. Schmid (hrsg.), Bonn 1971, s. 56; M. Bevir, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge 1999, s. 7.

[2] D. Boucher, *Texts in Context: Revisionists Methods for Studying the History of Ideas*, Dodrecht 1985, s. 3; M. Bevir, *The Role of Context in Understanding and Explanation*, [w:] *Begriffsgesichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, H.E. Bödeker (hrsg.), Göttingen 2002. Podstawową pracą Bevira, w której rozwija swoją koncepcję historii idei, jest *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge 2000. Zarówno Boucher, jak i Bevir krytykują teoretyczne propozycje Pococka i Skinnera. Natomiast krytyczne uwagi odnośnie koncepcji Bevira formułuje z kolei R. Stern w artykule

nak powstanie historii idei powiąże się z powstawaniem filozoficznych słowników, to można jej początki cofnąć aż do wieku XVIII. Pierwsze leksykony filozoficzne biorące pod uwagę historyczny aspekt pojęć były autorstwa Johanna G. Walcha i Johanna G. Federa, a wraz z postępem czasu, w kolejnych wiekach, ich sporządzaniem zajmowali się tacy filozofowie, jak Christian A. Brandis czy Rudolph Eucken[3]. Na gruncie filozofii anglosaskiej w 1936 roku ukazuje się praca Arthura O. Lovejoya *The Great Chain of Being*[4], w której wstępie odróżnia on badanie idei od historii filozofii[5]. Powołanie tej dziedziny jest odpowiedzią na rozdrobnienie i wyspecjalizowanie badań w różnych dziedzinach zajmujących się historią, co powodowało często odseparowanie wyników ich badań od kontekstu historycznego. Tymczasem idee są tym, co nie poddaje się podziałom wprowadzanym w badaniach uniwersyteckich, a jeśli nawet da się je zamknąć w postaci pewnych typów, to między nimi cały czas zachodzą wzajemne relacje. „Idee są najbardziej wędrującymi [*migratory*] rzeczami na świecie”[6]. Oczywiście w kontekście rozważań Lovejoya przedmiotem rozważań w niniejszej pracy nie jest *hedonizm* jako doktryna, gdyż to pojęcie należy do tych,

> które rodzą problemy i zaciemniają myśli…Z reguły oznaczają nie jedną doktrynę, lecz kilka różnych, często przeciwstawnych doktryn, wyznawanych przez różne osoby lub grupy, same określające się owym mianem lub też określane tak w tradycyjnej terminologii historyków; z kolei każda z tych doktryn daje się prawdopodobnie rozłożyć na elementy prostsze, często osobliwie zestawione i wywiedzione z wielości odmiennych przesłanek i wpływów historycznych[7].

History, meaning and interpretation: a critical response to Bevir, „History of European Ideas” 28 (2002), s. 1–12.

[3] Zwięzły zarys historii *Begriffsgeschichte* znajduje się w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (hrsg.), Bd. 1, Basel–Stuttgart 1971, kol. 791–799.

[4] A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge–London 1936 (przekład polski: *Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999). Później ukazują się jeszcze artykuły: *The Historiography of Ideas* („Proceedings of the American Philosophical Society” 78 (1934), s. 529–543) oraz *Reflections on the History of Ideas* („Journal of the History of Ideas” 1 (1940), s. 3–23).

[5] A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, s. 9.

[6] A.O. Lovejoy, *Reflections…*, s. 4.

[7] A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu…*, s. 11–12. Dlatego będę unikał, jeśli to tylko możliwe, używania terminu „hedonizm”, aczkolwiek czasami ze względu na wywody zawarte w literaturze sekundarnej jego zastosowanie będzie nie do uniknięcia.

Sądzę, że przyjemność oraz sposób odnoszenia się do tego doznania w kulturze i filozofii może znaleźć się wśród podstawowych idei, których badanie powinno znaleźć się w obszarze *Begriffsgeschichte*. Miejsca *hēdonē* dopatrywałbym się w czwartym i/lub piątym zbiorze idei elementarnych poddawanych analizie. Oczywiście, niniejsza praca nie spełnia warunku badania w jak najszerszej perspektywie historycznej, ale staram się uwzględnić w niej kontekst kulturowy w możliwie najpełniejszy sposób[8]. Ograniczenia, jakie pojawiają się w trakcie analiz, dotyczą jednak nie tylko stanu dostępnych źródeł, lecz przede wszystkim uwzględnienia bardzo obszernego stanu współczesnych badań nad prozą i poezją grecką epok archaicznej i klasycznej. Dlatego podejmuję problem w ograniczonym zakresie, planując jego rozszerzenie w kolejnych monografiach.

Przedmiotem prowadzonych badań są teksty wyrażające dane filozoficzne koncepcje. Teksty te jednak są bardzo specyficzne, choćby dlatego, że są napisane w języku uznawanym dzisiaj za „martwy", co po prostu oznacza, iż nie ma obecnie człowieka, dla którego ów język byłby językiem naturalnym. Co więcej, historycznie rzecz ujmując, sformułowane są one w takiej formie języka, która obowiązywała tylko w części greckiego obszaru językowego i tylko w pewnym okresie czasu. Ma to jednak swoją zaletę, polegającą na tym, że możemy dokonywać (re)konstrukcji idei czy też koncepcji w odniesieniu do względnie stabilnej sytuacji językowo-semantycznej w określonym miejscu i czasie. Mając do czynienia z tekstem, należy zdawać sobie również sprawę z wielości metod, które mogą służyć jego badaniu i wydobywaniu różnorodnych jego znaczeń. Można się posługiwać metodą strukturalistyczną, narratologiczną, intertekstualną, dekonstruktywistyczną, historyczną, psychoanalityczną, hermeneutyczną albo rozmaitymi odmianami analiz semantyczno-pragmatycznych[9]. Wielość ta jest konsekwencją wielości teorii literatury, które funkcjonują we współczesnej nauce. W niniejszej pracy zastosuję dwie inne, wzajemnie się dopełniające metody: filologiczną i filozo-

---

[8] O klasyfikacji idei prymarnych i celów oraz zadań badawczych zob. J. Cabaj, *Arthura O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei*, Lublin 1989, s. 81–85. W pracy tej autor przedstawia również argumenty krytyczne względem ustaleń Lovejoya (*ibidem*, s. 104–121).

[9] Szerzej na ten temat zob. T.A. Schmitz, *Moderneliteraturtheorie und Antike Texte. Eine Einführung*, Darmstadt 2002 (wersja angielska: *Modern Literary Theory and Ancient Texts. An Introduction*, Malden–Oxford–Carlton 2007); S. Titscher, M. Meyer, R. Wodak, E. Vetter, *Method of Text and Discourse Analysis*, transl. B. Jenner, Los Angeles–London–New Dehli–Singapore 2000.

ficzną[10]. Pierwsza z nich obejmuje działania interpretacyjne nakierowane na przekład/zrozumienie pojęć oraz składni języka źródłowego. Sprawuje również funkcję regulatywną względem interpretacji filozoficznej, rozpoznającej filozoficzne zagadnienie i (re)konstruującej sposoby jego uzasadniania. Rozszerzenie metody filozoficznej może także pozwolić na sformułowanie krytyki danego stanowiska — w wersji słabej wskazać jego niespójność, w wersji mocnej fałszywość, z tym jednak zastrzeżeniem, że łatwo w takim wypadku popełnić błąd anachroniczności — krytykować dawne poglądy z pozycji współczesnych, które nie muszą być współmierne z założeniami i ustaleniami poczynionymi w tak odległej przeszłości.

Obszarem badawczym są filozoficzne teksty powstałe w klasycznym okresie historii filozofii greckiej, w tym przede wszystkim Platona, uzupełnione — o ile to będzie konieczne — o testimonia i fragmenty dotyczące innych autorów[11]. Autor niniejszej pracy zdecydował się ująć materiał w formie synchronicznej, a nie diachronicznej z kilku powodów. Po pierwsze, w dominującej (przynajmniej w polskojęzycznej) literaturze przedmiotu nie można odnaleźć zadowalającego wyjaśnienia tego, co badacze rozumieją pod pojęciem „ewolucja". „Ewolucyjne" podejście do dialogów Platona napotyka szereg trudności, które do tej pory według mnie nie znalazły satysfakcjonującego rozwiązania[12]. Do zalet metody synchronicznej można zaliczyć to, że pozwala nie tylko na analizę problemów *sub specie aeternitatis* (co dla wielu badaczy jest domeną filozofii), lecz również na wyizolowanie i przedstawienie rozmaitych argumentacji, jakimi posługiwali się filozofowie formułując swoje poglądy i uzasadniając je w rozmaity sposób, czego niniejsza praca ma dokonać w odniesieniu do pojęcia „przyjemność" [*hēdonē*]. Po drugie, często w literaturze sekundarnej określa się zawartość treściową dialo-

---

[10] Podążam tu za rozróżnieniem poczynionym przez K. von Fritza w artykule *Philologische und philosophische Interpretation philosophischer Texte*, [w:] *Die Interpretation in der Altertumwissenschaft...*, s. 55–74.

[11] Uwzględnienie fragmentów oraz testimoniów rodzi oczywiście dodatkowe problemy metodologiczne. Ich szczegółowe rozpatrywanie zajęłoby zbyt dużo miejsca, a sposób postępowania opisany jest np. w pracy R. Mondolfo, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, Firenze 1952, r. VII: *Problemi particolari della riconstruzione storica: a) Problemi relativi alle testimonianze*; r. VIII: *Continuano i problemi relativi particolari della riconstruzione storica: b) Problemi relativi ai frammenti*.

[12] Swoje wątpliwości wyłożyłem w artykule *O ewolucyjnym charakterze filozofii Platona*, [w:] *Philosophiae Itinera. Studia ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*, A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła (red.), Wrocław 2009, s. 373–390.

gów mianem „teorii", „doktryn" bądź „przekonań" dotyczących poszczególnych przedmiotów rozważań[13]. Z jednej strony, jeśli stosowanie tych terminów do nauk Platona ma charakter bezrefleksyjny, to można podać w wątpliwość ich wartość eksplanacyjną. Z drugiej zaś, w świetle współczesnych koncepcji filozoficznych, przynajmniej dwa z tych pojęć — „teoria" i „przekonanie" — obciążone są współczesnymi ustaleniami co do ich znaczenia i funkcjonowania w obszarze filozofii i nauki, o czym mogą świadczyć chociażby odpowiednie hasła w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* czy *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. W tym przypadku, jeśli znaczenie pojęcia nie zostanie doprecyzowane, może dojść do nadinterpretacji. Po trzecie, interpretując myśl Platona, warto rozważyć kwestię, czy stanowi ona jakąś jednolitą całość, czy też jednak, bądź intencjonalnie, bądź ze względu na rozciągłość tworzenia w czasie takiej jedności założycielowi Akademii przypisać nie można. W niniejszej monografii opowiadam się za interpretacją unitarystyczną z drobnymi zastrzeżeniami. Jedność dotyczy zagadnienia poruszanego w pracy, a więc ma charakter „lokalny". Natomiast interpretacja dialogów nie jest czymś, co można by określić mianem „racjonalnej rekonstrukcji" poglądów, lecz zbliża się raczej do racjonalnej konstrukcji (dlatego też w pracy prefiks *re-* będę opatrywał nawiasem). Nie znając bowiem intencji Platona[14] co do jedności koncepcji *hēdonē* uznaję, że wypowiedzi zawarte w dialogach *mogą* taką jedność stanowić, jednakże nie jest to jedność, którą można by nazwać „autorską" (w sensie autora dialogów), lecz jedność skonstruowana przeze mnie jako autora monografii. Po czwarte wreszcie, trzeba zdać sobie sprawę z tego, że w pismach Platona to nie autor jako podmiot literacki przedstawia poglądy, które będą poddawane analizie i (re)konstrukcji. Należy więc zadać pytanie o to, kto w dialogach je reprezentuje i czy zawsze jest to tylko jeden z uczest-

---

[13] Np. N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1962; G. Cerri, *La poetica di Platone. Una teoria di comunicazione*, Lecce 2008; M. Piérart, *Platon et la cité grecque. Theorié et réalité dans la constitution des* Lois, Paris 2008; J.N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte"*, Milano 1989; K.M. Vogt, *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*, Oxford 2012; J. Ithurriague, *La croyance de Platon a l'immortalite et la survie de l'ame humaine*, Paris 1931.

[14] Jak pisze D. Nails (*Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht 1995, s. 28): „Nie mam pewności odnośnie dyskutowania stanów umysłu Platona. Chociaż nie przeczę, iż *miały* one w nim miejsce, to jednak, jakie dokładnie one były, jest dla nas w ogóle nie do pojęcia...".

ników dialogu. Tradycyjne stanowisko wskazuje na Sokratesa[15]. Problem jednak w tym, że w takich dialogach jak *Sofista*, *Polityk* czy *Prawa* postać ta nie występuje, a na przykład w *Uczcie* najważniejsze — jak się zdaje — poglądy ustami Sokratesa wypowiada Diotyma.

W niniejszej pracy chciałbym postawić i uzasadnić tezę, że przyjemność [*hēdonē*] oraz to, w jaki sposób odnosi się do niej człowiek oraz społeczeństwo, może stanowić *kryterium* pozwalające na określenie jej wartości dodatniej lub ujemnej (przeciwartości)[16]. Uważam również, że spór o przyjemność, jaki zrodził się w tym okresie pomiędzy poszczególnymi filozofami — wpierw Platonem a sofistami, a następnie wśród myślicieli związanymi z Akademią — może być uznany za najważniejszy spór etyczny okresu klasycznego, ponieważ w tej kwestii własne, odmienne stanowiska zajęli przedstawiciele niemal wszystkich szkół filozoficznych działających w tym okresie, a w szczególności myśliciele działający w ramach tak zwanej Starej, czy też Pierwszej Akademii[17]. Częściowym uzasadnieniem tej tezy będą nie tylko prowadzone poniżej (re)konstrukcje i analizy, nie tylko fakt, że główni i najlepiej nam znani członkowie tak zwanej Starej Akademii byli autorami pism poświęconych przyjemności[18], lecz również pewna wskazówka językowa pojawiająca się w Platońskim *Filebie*. Przedstawiając koncepcję *hēdonē* jako proces, który poja-

---

[15] Można odpowiedzieć również, iż żadna z postaci nie reprezentuje poglądów Platona i wesprzeć to cytatem z *Listu II* (chociaż w jego autentyczność badacze wątpią): „Dlatego też ja nigdy nie pisałem o tych rzeczach i nie ma o tym pisma Platona ani nie będzie, a to, co teraz uchodzi za takie, tworem jest Sokratesa w pięknej i młodej postaci"; Platon, *Listy*, 314c, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987. Można też stwierdzić, że wszystkie poglądy są w taki lub inny sposób skonstruowane przez tego filozofa; zob. J.M. Cooper, *Introduction*, [w:] Plato, *Complete Works*, J.M. Cooper (ed.), Indianapolis–Cambridge 1997, s. xxi–xxii.

[16] Odwołuję się tutaj do rozróżnień terminologicznych zaproponowanych przez H. Elzenberga w tekście *Wartość ujemna*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 169–175.

[17] J.C.B. Gosling i C.C.W. Taylor (*The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982, s. 131) uważają, że przyjemność stała się modnym tematem filozoficznym po tym, jak około 360 roku p.n.e. Eudoksos przeniósł swoją szkołę do Aten. Natomiast G. Reale w swej *Historii filozofii starożytnej* wspomina, że w Akademii wybuchł gwałtowny spór o przyjemność, jej naturę i rolę w życiu ludzkim, który doprowadził do wypracowania dwóch przeciwstawnych rozwiązań. Nie wiadomo na podstawie czego sądzi on, że spór przebiegał gwałtownie. Jak się również wydaje, sytuacja teoretyczna w tej kwestii była o wiele bardziej skomplikowana. Później w obręb gwałtownego sporu autor ten wprowadza jeszcze szkoły sokratyczne. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 251, 500.

[18] Platon zagadnieniu przyjemności poświęcił dialog *Fileb*. Odnośnie Arystotelesa, Speuzypposa i Ksenokratesa zob. DL IV 4, 10; IV 12, 31; V 22, 16.

wia się w obrębie bytu złożonego [*meikton*], polegający na harmonizowaniu składających się na niego elementów i powrocie do swojej natury, Platon usprawiedliwia skrótowy wywód w następujący sposób: „jeśli trzeba pokrótce, ponieważ jak najszybciej, o największych (najważniejszych, najpotężniejszych) [zagadnieniach] powiedzieć" [*ei dei di' oligōn peri megistōn rhēthēnai*] (*Phlb.* 31d 9–10). Thomas A. Szlezák, analizując Platońskiego *Fajdrosa* i rozważając stosunek filozofa do jego własnych pism, zwrócił uwagę na doniosłość pojawiającego się w tym piśmie pojęcia *timion* — tego, co wartościowe, wysokie rangą (oraz odpowiednio w stopniu wyższym i najwyższym: *timiōtera*, *timiōtata*). Formułuje on również hipotezę, że „użycie *timion* przez Arystotelesa i Teofrasta robi wrażenie, jakoby słowo to stanowiło w antycznej Akademii *terminus technicus* na oznaczenie ontycznego statusu zasady"[19]. Dla uzasadnienia prezentowanej tezy za istotne uznałbym powiązanie powyższego stwierdzenia z fragmentem z *Polityka*, w którym pojawia się uwaga:

> a te byty, które są największe (najważniejsze, najpotężniejsze) i najwartościowsze [*megista onta kai timiōtata*], nie mają dla ludzi wizerunku [*eidōlon*] wykonanego w sposób wyraźny, który wskazawszy ten, kto chce zaspokoić duszę pytającego i dostosować do jakiegoś spośród wrażeń zmysłowych, należycie by [ją] zaspokoił (*Plt.* 285e 4–286a 4)[20].

Wzajemne odniesienie tych fragmentów pozwala, jak się zdaje, uznać, że również przyjemność znajduje się w zakresie rozważań, którym można nadać szczególnie istotną wagę, i które powinno znaleźć się w obszarze zainteresowań każdego filozofa.

W języku greckim funkcjonowało kilka wyrazów, których znaczenie można interpretować jako odnoszące się do sfery określanej mianem przyjemności. Są to przede wszystkim czasownik *hēdomai*, rzeczownik *hēdos* oraz przymiotnik *hēdus*, *hēdeia*, *hēdu*, których użycie odnotowuje się od samego zarania literatury greckiej, a które nie są związane wyłącznie ze sferą zmysłową. W centrum analiz prowadzonych w niniejszej pracy znajduje się pojęcie *hēdonē*, które po raz pierwszy pojawia się nie w literaturze filozoficznej, lecz w gnomie mędrca Kleobulosa [*hēdonēs kratein*] oraz w *Historii* Herodota (II 137, VII 160), chociaż samą ideę tego,

---

[19] T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997, s. 65.

[20] Stopień najwyższy [*timiōtaton*] pojawia się również w połączeniu z tym, co największe w odniesieniu do władzy [*archē*] (*Lg.* 740d 1–2). Ponadto w *Dodatku do „Praw"* (*Epin.* 984d 6) Filipa z Opuntu mianem najwartościowszych i największych określani są bogowie widzialni.

co przyjemne, można prześledzić już u Homera oraz Hezjoda[21]. Ponadto, w miarę konieczności, zostaną uwzględnione inne czasowniki (na przykład *chairein*, *gēthein*, *euphrainein*, *terpein/terpesthai*) oraz rzeczowniki oraz odpowiednie przymiotniki.

W literaturze przedmiotu istnieje kilka monografii, w których poddaje się analizie zagadnienie przyjemności w filozofii Platona. Za najwcześniejszą można uznać pracę Jussi Tenkku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics* (Helsinki 1956). Autor poddaje analizie nie tylko doznanie przyjemności, lecz również przykrości, a interpretacji poddaje przede wszystkim dialogi *Protagoras*, *Gorgias*, *Politeia* i *Fileb* (uwzględniając również inne), których kolejność uzasadnia porządkiem, w jakim te dzieła napisał sam Platon. Autor dostrzega negatywne i pozytywne podejście do kwestii przyjemności i przykrości w pismach Platona, a perspektywa diachroniczna pozwala na sformułowanie tezy o przejściu (rozwoju) od stanowiska hedonistycznego wyrażonego w *Protagorasie* do antyhedonistycznego, które znalazło swój wyraz w *Gorgiasie*. Wraz z *Politeią* uświadamia sobie Platon, że człowiek i jego *psychē* jest strukturą skomplikowaną i hierarchiczną, a naturę przyjemności i przykrości przedstawia dopiero w IX księdze *Politei* oraz *Filebie*. Autor monografii przyznaje, że analizowane doznania nie stanowią centralnego punktu rozważań etycznych założyciela Akademii, gdyż tym zagadnieniem jest przede wszystkim sprawiedliwość oraz inne cnoty.

Kolejna monografia — *Die Lust und das Gute bei Platon* — ukazała się w 1960 roku w Wurzburgu, a jej autorem jest Hanns-Dieter Voigtländer. Jak wskazuje sam tytuł, analizy w tej pracy zostają podporządkowane wzajemnemu odniesieniu między przyjemnością a dobrem. I w tym wypadku zostaje przyjęty porządek opierający się na tradycyjnym, chronologicznym (rozwojowym) podejściu do *Corpus Platonicum* i ogólnym podziale na dialogi wczesne, średnie i późne. Pierwsza część książki poświęcona zostaje wyjaśnieniu różnicy w podejściu do kwestii przyjemności w dialogach *Protagoras* i *Gorgias*. Ta polaryzacja — z jednej strony radykalne uznanie przyjemności, a z drugiej radykalne jej odrzucenie — dostrzegana jest również w innych dialogach, takich jak *Fedon* czy *Prawa*. Analizy, uzupełnione o dialogi *Fajdros*, *Politeia* i *Fileb*, pozwalają na postawienie zasadniczej tezy, że dla Platona przyjemność oraz dobro *zawsze* są czymś różnym i tylko to drugie

---

[21] Stobajos III 1, 172 (= DK 10, 3 A 10). Szerzej na temat przyjemności w pismach Homera i Hezjoda zob. np. *Il piacere nella filosofia greca*, P. Cosenza, R. Laurenti (cur.), Napoli 1993, s. 19–26.

jest tym, co miarodajne. Aby właściwie odczytać rolę przyjemności w dialogach, należy przede wszystkim rozpoznać cel danego pisma oraz etap rozwoju platońskiej filozofii. I tak cel pedagogiczny skłonił założyciela Akademii do pozytywnych ustaleń odnośnie przyjemności w takich dialogach jak *Protagoras* czy *Prawa*, z kolei rozważania *stricte* filozoficzne spowodowały sformułowanie argumentów krytycznych. Zastrzeżenia względem tej pracy mogą dotyczyć nie tylko diachronicznego układu rozważań, lecz również braku szerszego uwzględnienia prac spoza obszaru niemieckojęzycznego, bardzo tendencyjnej interpretacji *Protagorasa* i *Praw*.

Kolejna monografia poświęcona przyjemności w filozofii Platona powstała również w obszarze niemieckojęzycznym. Alf Hermann podjął się zbadania relacji, jaka zachodzi między *hēdonē* a *aretē*[22]. Ta niewielka praca (80 stron) składa się aż z pięciu części. W pierwszej zostaje poddana analizie argumentacja z *Protagorasa*. W drugiej przedstawia się przeciwstawienie pojęć *hēdu* i *agathon*. W trzeciej ukazane zostaje rozróżnienie na dobre oraz złe przyjemności. W czwartej analizuje się relację między *hedonē* a *aretē*, w ostatniej zaś między *hēdonē* a *epistēmē*. Również w przypadku tej pozycji autor nie wykorzystał w szerszym zakresie literatury innej niż niemieckojęzyczna. W wyniku analiz dochodzi do wniosku, że w przyjemności jako formie przejawiania się dobra i celu ludzkiego pragnienia spełnia się cnota, a przez to również szczęście człowieka, a więc *hēdonē* ma konstytuować całość ludzkiego dobra. Taka teza wydaje się być zbyt daleko posunięta, gdyż pozwalałaby scharakteryzować filozofię Platona jako hedonistyczną, co nie wydaje się uzasadnione.

Na kolejną, krótką (111 stron) monografię poświęconą przyjemności w filozofii Platona przyszło czekać 31 lat[23]. Praca Francisco Bravo *Las Ambigüedades del Placer. Ensayo Sobre el Placer en la Filosofía de Platón* (Sankt Augustin 2003) składa się z trzech części, z których pierwsza stanowi wprowadzenie, w drugiej omawia się kolejno fizykę, fizjologię, psychologię, ontologię oraz epistemologię przyjemności, w trzeciej zaś rozważone zostają zagad-

---

[22] A. Hermann, *Untersuchungen zu Platons Auffasung der Hedoné. Ein Beitrag zum Verständnis der platonischen Tugendbegriffes*, Göttingen 1972.

[23] Warto w tym miejscu wspomnieć, że w międzyczasie ukazała się monografia J.C.B. Goslinga i C.C.W. Taylora, *The Greeks on Pleasure*, w której Platon omawiany jest na stronach 45–192 oraz praca G. Rudebuscha *Socrates, Pleasure, and Value* (New York–Oxford 1999), który postawił tezę, że „Sokrates w *Obronie*, *Kritonie*, *Protagorasie*, *Gorgiasie* i pierwszej księdze *Politei* może konsekwentnie i przekonująco mówić o przyjemności i cnocie jako dobru ludzkim dzięki identyfikacji tego, co przyjemne z działaniem cnotliwym" (*ibidem*, s. 7).

nienia hedonizmu w *Protagorasie*, antyhedonizmu w *Gorgiasie*, rachunku hedonistycznego w *Fedonie*, roli przyjemności w polityce, wychowaniu i cnocie oraz związku przyjemności i dobra najwyższego. Rozważania zawarte w tej monografii są bardzo interesujące, w szczególności dotyczące tak zwanych prawdziwych i fałszywych przyjemności, których prawdziwość rozumiana jest jako korespondencja: na poziomie epistemologicznym między reprezentacją a przedmiotem, na poziomie moralno-etycznym między tym, co jest, a tym, co być powinno, a na poziomie ontologicznym między rzeczą a bytem samym w sobie. Jest to koncepcja ciekawa, ale nie brakuje głosów krytykujących to rozwiązanie[24]. Krytyczne rozważania Platona nad przyjemnością (na przykład w *Gorgiasie*) interpretowane są jako odrzucanie koncepcji fałszywych, a nie stanowisko antyhedonistyczne. Autor, by bronić spójności koncepcji przyjemności Platona, odwołuje się również do kontrowersyjnej interpretacji Damaskiosa (przez co zbliża Platona do ustaleń arystotelesowskich), według którego przyjemność to nie tylko proces wypełniania, lecz również stan bycia wypełnionym[25].

W pracy Lynn Huestegge *Lust und Arete bei Platon* (Zürich-New York 2004) ponownie zostaje podjęty problem relacji między przyjemnością a cnotą. Autorka podejmuje się wyjaśnienia różnic w podejściu do *hēdonē* w dialogach *Protagoras* i *Gorgias*, w czym pomocna ma być platońska filozofia języka z wczesnych dialogów. Istotny jest tu sposób definiowania pojęć, który polega na ujednoliceniu i podporządkowaniu danego terminu w zbieżności z ideą najwyższą (dobrem samym w sobie). W tym kontekście okazuje się, że to, w jaki sposób przyjemność ujmują zazwyczaj ludzie, nie jest koincydencyjne z ideą dobra. Konieczne jest więc wypracowanie nowej koncepcji przyjemności — „wyższego hedonizmu", w którym *hēdonē* staje się współrzędne z ideą dobra (*Lust am Guten*) — i jej uzasadnienia, które według autorki zostaje sformułowane w tak zwanej niespisanej nauce [*agrapha dogmata*].

Rok później ukazuje się monografia *Plato on Pleasure and the Good Life* Daniela C. Russella (Oxford 2005), w której przyjemność odnoszona jest nie tylko do dobrego życia (jak wskazuje sam ty-

---

[24] Zob. np. N. Mooradian, *Converting Protarchus: Relativism and False Pleasures of Anticipation in Plato's* Philebus, „Ancient Philosophy" 16 (1996), s. 93–112.

[25] Bravo opiera się na ustaleniach G. Van Riela z artykułu *La plaisir est-il la réplé d'un manque*, [w:] *La fêlure du plaisir*, M. Dixsaut (ed.), Paris 1999, s. 299–314. Podobnie w późniejszej literaturze argumentować będzie G. Carone w artykule *Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's* Philebus, „Phronesis" 45 (2000), s. 257–283.

tuł), lecz również do szczęścia. Autor broni tezy, że u Platona mamy do czynienia z rozróżnieniem na dobra względne i dobro bezwzględne. Przyjemność należy do tych pierwszych, a jej wartość zależy od wartości charakteru, którym kieruje inteligencja praktyczna. Poprzez analizy poszczególnych tekstów Platona dochodzi on do wniosku, że zawartej w nich platońskiej koncepcji nie można określić mianem ascetycznej ani hedonistycznej. Według Russella jednolita Platońska koncepcja przyjemności opiera się na niejednolitej psychologii, w której z jednej strony dostrzegalny jest wymóg zgodności między aspektami duszy, z drugiej zaś relacja kontroli, co samo w sobie jest tezą kontrowersyjną. W odniesieniu do przyjemności autor skłania się raczej ku tezie, że powinno się ją raczej poddać kontroli niż sublimować i włączać w sferę cnoty, co ma wynikać z tego, iż szczęście jest postrzegane jako życie kierowane *sola ratione*. Autor, niestety, w swej monografii odnosi się wyłącznie do literatury anglojęzycznej.

Jedyną — o ile mi wiadomo — francuskojęzyczną monografią poświęconą analizie roli przyjemności w filozofii Platona jest *Platon, philosophe du plaisir* René Lefebvre'a (Paris 2007). Autor bez dokładniejszego zdefiniowana używa w stosunku do koncepcji Platona określeń takich jak „hedonizm" czy „utylitaryzm". W pracy Lefebvre'a zostaje podjęta próba uzasadnienia tego, że w obszarze filozofii Platona w odniesieniu do przyjemności zachodzi proces ewolucji. W *Protagorasie* można dostrzec pewne wahanie co do oceny tegoż doznania. Platon, krytykując bezrefleksyjne i bezkrytyczne uznanie hedonizmu, wskazuje, że poprzez jego racjonalizację — zmatematyzowanie — można by go uznać przynajmniej za stanowisko *możliwe* do przyjęcia w etyce. Dwa kolejne dialogi *Gorgias* i *Fedon* przynoszą jednak dewaluację, potępienie hedonizmu. Pierwszy poddaje krytyce postawę określaną mianem sybarytyzmu, drugi z kolei dokonuje negatywnej oceny przyjemności w perspektywie metafizyczno-eschatologicznej. Częściową rehabilitację analizowanego doznania przynoszą rozważania zawarte w *Politei*, gdzie bierze się pod uwagę to, że przyjemność przynajmniej pod pewnymi względami może być dobra, o ile ma w jakiś sposób być związana z cnotą. W *Filebie* z kolei dostrzec można, że Platon wyraźnie już dąży do umiejscowienia *hēdonē* w swojej koncepcji dobrego życia, co swoje zwieńczenie zyskuje w *Prawach*. Różnice w ocenie mogą — według Lefebvre'a — wynikać z rozmaitych punktów widzenia, jakie założyciel Akademii przyjmuje w swych rozważaniach.

Ostatnią opublikowaną monografią dotyczącą przyjemności w filozofii Platona jest praca Beatriz Bossi *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platon* (Madrid 2008). Również ta autorka określa koncepcję Platona mianem hedonistycznej, przypisując mu przyjmowanie założeń *a priori*[26], chociaż ma również świadomość, że sposób prezentacji myśli przez Platona nie ma charakteru teorii, a język prezentacji jest wieloznaczny, co sprawia, iż przynajmniej na poziomie literalnego odczytania dialogów pojawiają się sprzeczności. Według Bossi, w dziełach Platona można odnaleźć spójną i pozytywną koncepcję przyjemności. Stawia ona następujące tezy: przyjemność prawdziwa jest dobrem, o ile jest mierzona przez wiedzę. Z kolei przyjemność nie jest dobrem, o ile jest fałszywa, czyli jeśli z powodu niewiedzy nie jest właściwie obliczona. Dobro manifestuje się w aspekcie przyjemnościowym poprzez wytworzenie pragnienia, a dzięki temu odpowiada za integralność, zdrowie, spokój, stabilność, zadowolenie i nadzieję w duszy ludzkiej. Wartość przyjemności zależy od statusu ontologicznego czynności, jakiej ona towarzyszy. Dobro jest powiązaniem prawdy, piękna i miary — piękno, będąc przyjemne, wprowadza element proporcji oraz miary w pragnieniach oraz wychowaniu duszy. Autorka koncentruje się przede wszystkim na dialogach *Protagoras*, *Gorgias*, *Fedon*, *Politeia* i *Fileb*, do innych (na przykład *Fajdrosa* czy *Symposium*) odnosząc się jednynie akcydentalnie. W analizach nie zostaje uwzględniona literatura niemieckojęzyczna, co skutkuje brakiem polemiki z ustaleniami (całkowicie odmiennymi) poczynionymi przez Voigtländera.

W literaturze polskiej, o ile mi wiadomo, dyskusja nad przyjemnością jako wartością i hedonizmem jako stanowiskiem etycznym, które przyjemność uznaje za wartość centralną, niemal w ogóle nie jest obecna. Jest to o tyle dziwne, że problematyzowanie tego zagadnienia rozpoczęło się od momentu, w którym w zakres zainteresowań filozoficznych w szerokim zakresie wkracza moralność i leżąca u jej podstaw aksjologia (Demokryt) i niemal natychmiast zyskało duże nasilenie, które częściowo jest przedmiotem niniejszego opracowania. Tymczasem w światowej literaturze filozoficznej rozważania i spory nad wartością przyjemności prowadzone są po dziś dzień i chociaż nie można ich określić mianem zażartych, to jednak wciąż znajdują się badacze szukający zarówno tez wspierających, jak i obalających formuło-

---

[26] Wagę rozważań nad przyjemnością wywodzi ona wprost od estetycznych dociekań Kanta; B. Bossi, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platon*, Madrid 2008, s. 11.

wane w tym zakresie argumentacje. W związku z tym powstało również wiele odmian stanowiska, w ramach którego przyjemność stanowi wartość najwyższą. Mówi się na przykład o hedonizmie egoistycznym i altruistycznym[27], motywacyjnym i normatywnym[28], dokonuje się rozróżnienia między hedonizmem psychologicznym, ewaluacyjnym i refleksyjnym[29], czuciowym [*sensory*] i odnoszącym się do postawy [*attitudinal*][30], naukowym, etycznym i uniwersalistycznym[31]. Oczywiście owa wielość koncepcji nie ma swojej podstawy wyłącznie w rozciągłości czasowej (historii) rozważań nad przyjemnością i ilości powstałej literatury. Zróżnicowanie wynika przede wszystkim z określenia tego, czym jest sama przyjemność — czy w ogóle jest dla niej miejsce w ramach poglądów moralno-etycznych, a w przypadku odpowiedzi pozytywnej, jaką funkcję ma ona pełnić. Hedonista uznaje, że przyjemność stanowi kryterium racjonalnego postępowania. Uznanie jej za kryterium moralności sprawia jednocześnie, że zostaje ona pozytywnie nacechowana aksjologicznie. W takim przypadku konieczne jest rozważenie relacji zachodzących między przyjemnością, pragnieniem, rozumem, wyborem itp. Wtedy też decydującą rolę odgrywają zapatrywania na naturę samej przyjemności, co z kolei uzależnione jest od filozoficzno-naukowych poglądów dominujących w danym czasie[32].

Namysł nad przyjemnością obecny jest w filozofii nie tylko w klasycznym okresie antyku, lecz bez mała w całej jej historii. W polskiej literaturze przedmiotu brakuje odpowiedniego historycznego opracowania badanego tu problemu[33], co może stanowić, jak się zdaje, wystarczające uzasadnienie dla przytoczenia choćby kilku przykładów z historii filozofii ilustrujących stosunek filozofów do tego doznania.

---

[27] L.J. Lafleur, *In Defence of Ethical Hedonism*, „Philosophy and Philosophical Research" 16 (1956), s. 547.

[28] Zob. A. More, *Hedonism*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.) (http://plato.stanford.edu/entries/hedonism [dostęp: 30 XI 2016].

[29] J. Gosling, *s.v. Hedonism* [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), vol. IV, London–New York 1998, s. 257–258.

[30] F. Feldman, *Pleasure and Good Life — Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism*, Oxford 2004, s. 2.

[31] R.C. Cave, *A Scientific Ethics and Hedonism*, „International Journal of Ethics" 38 (1928), s. 446. R.C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics. The Moral Criterion and the Highest Good*, New York 1928, s. 61.

[32] J.C.B. Gosling, *Pleasure and Desire. The Case for Hedonism Reviwed*, Oxford 1969, s. 21–23.

[33] Jeśli chodzi o literaturę obcojęzyczną zob. np. W. Rother, *Lust. Perspektiven von Platon bis Freud*, Basel 2010.

W starożytności można wskazać na kilka koncepcji filozoficznych, w których bezsprzecznie olbrzymią rolę odgrywała przyjemność [*hēdonē*][34]. W szerszym zakresie w swych rozmyślaniach uwzględniał przyjemność Demokryt, chociaż pojedyncze uwagi na jej temat pojawiają się już wcześniej[35]. Dla filozofa z Abdery tym, co najlepsze [*ariston*], jest spokój ducha [*euthumia*], który jest rezultatem umiarkowanego zaspokojenia [*terpsis*] pragnień oraz harmonii w życiu (DK 68 B 189; 191). Zaspokojenie z kolei ma po pierwsze charakter temporalny (może być krótkie, lub długie), po drugie jest stanem, który powstaje dzięki odczuwaniu przyjemności (finalizuje odczuwanie przyjemności), która z kolei pojawia się jako efekt zaspokajania pragnienia [*epithumia*] (DK 68 B 235) i wtedy jako stan tożsame jest odczuciem, które określić można mianem radości. Źródłowo umiarkowane zaspokojenie z pewnością jest pochodną umiarkowanego pragnienia (DK 68 B 70), które może kierować się ku przedmiotom/dobrom dwojakiego rodzaju — związanych z ciałem i związanych z duszą. Pierwsze z nich wydają się znajdować niżej w hierarchii wartości, czego powodem jest najprawdopodobniej ich nietrwałość — przemijalność (DK 68 B 189, 235) oraz konieczność ich przezwyciężania, kiedy narzucają się w nadmiarze (DK 68 B 214). To ciążenie ku nadmiarowi nie jest zresztą cechą przyjemności cielesnych jako takich. W swej „czystej" i naturalnej postaci są łatwo osiągalne i możliwe do zaspokojenia dla każdego, natomiast ich ciążenie ku nadmiarowi związane jest ze złym stanem charakteru człowieka (DK 68 B 223).

O ile u Demokryta *hēdonē* najprawdopodobniej nie stanowiło centralnego punktu rozważań etycznych, o tyle z takim podejściem mamy do czynienia w filozofii cyrenaickiej, za której założyciela uznaje się Arystyppa[36]. Główne tezy nauki cyrenaików

---

[34] Krótkiego omówienia roli przyjemności w najwcześniejszej literaturze starożytnej dokonuje R. Laurenti w rozdziale pt. *Il piacere da Omero ai sofisti*, [w:] *Il piacere nella filosofia Greca*, P. Cosenza, R. Laurenti (cur.), Napoli 1993, s. 15–32, natomiast myśl przedsokratejską pod tym kątem analizuje G. Casertano (*Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*, Napoli 1983).

[35] Zob. DK 31 B 107, 118, 154; por. J. Warren, *Anaxagoras on Perception, Pleasure, and Pain*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 33 (2007), s. 19–54; DK 59 B 4.

[36] Tak już na podstawie fragmentów przedstawiających relację Arystyppa z prostytutkami kwalifikuje cyrenaików E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 2, 1: *Sokrates und Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, Leipzig 1875, s. 292, przyp. 2); por. P.E. More, *Hellenistic Philosophies*, Princeton 1923, s. 9; A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 1960, s. 132–134; G. Reale, *Storia della filosofia antica I. Dalle origini a Socrate*, Milano 1989, s. 404, 411–416 (przekład polski: *Historia filozofii greckiej I. Od począt-*

przytacza Diogenes Laertios, który wskazuje, że dzielili oni doznania [*pathē*] na trud [*ponos*] i przyjemność [*hēdonē*]; ruch łagodny [*leia kinēsis*] jest przyjemnością, natomiast trud to ruch gwałtowny [*tracheia kinēsis*]. Przyjemności jako takie nie są zróżnicowane jakościowo (na przykład duchowe/cielesne czy dobre/złe) ani ilościowo (większe/mniejsze). Jednostkowa przyjemność stanowi cel sam w sobie, suma zaś przyjemności stanowi o szczęściu. Uzasadnienie dla tej koncepcji odnajdują cyrenaicy między innymi w naturze człowieka, argumentując po pierwsze, że *hēdonē* kieruje nami bez udziału rozumu już od dzieciństwa, a więc jest czymś pierwotnym i podstawowym — w aspekcie ontycznym stanowi ona *archē*. Po drugie, w aspekcie epistemologicznym jej doznawanie wywołuje takie naturalne skupienie uwagi, że znika horyzont tego, co różne od niej — można domniemywać, iż świadomość człowieka uzyskuje wtedy pewną jedność, która nie jest możliwa poza doznaniem *hēdonē*. Po trzecie zaś, biorąc pod uwagę aspekt praktyczno-moralny, człowiek z natury unika przeciwieństwa przyjemności, a więc przykrości[37]. Można więc zapytać, jaka jest rola rozumu w filozofii cyrenaików? Otóż potrzebny jest on w perspektywie eudajmonologicznej, gdyż pozwala na ocenę działań pod względem tego, czy prowadzą one do przyjemności, a jeśli tak, to do jak długiej oraz odpowiedzi na pytanie, czy w perspektywie czasowej nie narażą podmiot na przykrość, która jako zło zmniejszy ilość *hēdonē* w całości życia. Posługując się przykładem: pijącemu wino, rozum powinien podpowiedzieć, jaka ilość wypitego wina nie wywoła nazajutrz przykrości, która uniemożliwi czerpanie kolejnych przyjemności z życia. Kiedy z przyjemnością zagłębi się ktoś w lekturze, rozum powinien podpowiedzieć, że nie należy czytać przez całą noc, ponieważ nazajutrz będzie się niewyspanym, co może nie pozwolić na przykład cieszyć się prowadzeniem samochodu czy wręcz może narazić kierowcę i innych na cierpienie. Jeśli owe przykłady są

---

ków do Sokratesa, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 416, 423–427). Najnowsze ujęcie filozofii cyrenajskiej, w którym podejmuje się nie tylko próbę rekonstrukcji koncepcji etycznych, lecz również epistemologicznych, znaleźć można w pracy K. Lampego, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton–Oxford 2015.

[37] DL II 86–88, 1 (fr. 197A Mannebach [*Aristippi et cyrenaicorum fragmenta*, E. Mannebach (ed.), Leiden 1961] = SSR IV A 172 [G. Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae*, Napoli 1991]). Pierwsza wersja fragmentów filozofów cyrenaickich (*Cirenaici: raccolta delle fonti antiche*) została wydana wraz z przekładem przez G. Giannantoniego we Florencji w 1958 roku, a ostatnio przedrukowana i poprzedzona krótkim wstępem przez M.G. Brega (*La filosofia del piacere. I frammenti e le testimonianze sulla scuola Socratica più radicale del mondo antico*, Milano–Udine 2010).

adekwatne (a w świetle anegdot o Arystyppie sądzę, że tak jest) wskazują na wagę rozumu w dwóch płaszczyznach — podmiotowej: rozpoznania własnych możliwości i potrzeb, i przedmiotowej: namysłu nad otaczającą człowieka rzeczywistością i sposobami osiągnięcia właściwego doznania [*hēdonē*].

Niniejsza książka częściowo poświęcona jest Platonowi i jego sporowi z sofistyką. Z kolei Arystotelesowskiej koncepcji *hēdonē* i jego relacji do ustaleń swego mistrza poświęcę kolejną, przygotowywaną już monografię[38]. Ponieważ jest to zagadnienie szerokie wspomnijmy jedynie, że Stagiryta uznaje, iż *hēdonē* jako forma doznania jest elementem wspólnym dla natury ludzkiej i zwierzęcej (*EN* 1099a 8). Jest ona dana z natury, a więc wrodzona, rozwija się i wykorzystywana jako kryterium działania (*EN* 1105a 1–7). Jeśli chodzi o rozróżnienia, to mamy do czynienia na przykład z przyjemnościami właściwymi i niewłaściwymi (*EN* 1118b), naturalnymi i nienaturalnymi (*EN* 1099a), prawdziwymi i fałszywymi (*EN* 1113a). Powiązanie przyjemności z działaniem i to takim, które osiąga swój cel, pozwala na ukazanie jej roli w działaniu moralnym, w którym niejako towarzyszy ona działaniu zgodnemu z cnotą. Jeśli więc przyjmie się, że szczęście człowieka „jest pewnym doskonałym działaniem i korzystaniem z cnoty" [*aretēs energeia kai chrēsis tis teleia*] (*Pol.* 1328a), to tego rodzaju działanie jest jednocześnie najprzyjemniejsze (*EN* 1199a 12), a ma to miejsce przede wszystkim w przypadku życia zgodnego z rozumem (*EN* 1178b).

W epoce hellenistycznej pojawiła się nawiązująca do atomizmu demokrytejskiego filozofia Epikura[39]. Stan zachowanych źródeł pozwala nam na pełniejsze przedstawienie koncepcji filozoficznych powstałych w obszarze tego nurtu, w szczególności

---

[38] Krótkie ujęcie tego zagadnienia zob. np.: D. Frede, *Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics*, [w:] *The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics*, R. Kraut (ed.), Malden–Oxford–Carlton 2006, s. 255–275; G. Rudebusch, *Pleasure*, [w:] *A Companion to Aristotle*, G. Anagnostopoulos (ed.), Malden–Oxford–Chichester 2009, s. 404–418; D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 2013, s. 103–143; M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków 2013, s. 69–204.

[39] W tym historycznym zarysie pominięte zostaną koncepcje stoickie i sceptyckie z tego prostego powodu, że jako cel, do którego powinien dążyć człowiek, stawiają one stan *apatheia*, który niejako *ex definitione* wyklucza pozytywne ujęcie przyjemności. W przypadku stoicyzmu próbę „rehabilitacji" przyjemności podjął R.P. Haynes w krótkim artykule *The Theory of Pleasure of the Old Stoa*, „The American Journal of Philology" 83 (1962), s. 412–419. Jeszcze inną kwestią jest zagadnienie recepcji i inkorporacji ustaleń filozofii greckiej w zakresie przyjemności w obszar myśli łacińskojęzycznej (gdzie np. mamy do czynienia z rozróżnieniem pomiędzy *voluptas* i *delectatio*), która nie została jeszcze opracowana w postaci monograficznej.

myśli etycznej, której zasadnicza treść przedstawiona jest w *Liście do Menoikeusa*. Za podstawę etyki uznaje się w pełni sensualistyczne ujęcie wartości: „wszelkie dobro i zło jest w postrzeżeniu zmysłowym" [*pan agathon kai kakon en aisthesēi*] (DL X 124, 7). Tak więc zmysły stanowią kryterium, które wskazuje, co jest właściwe i niewłaściwe dla nas jako ludzi. Swoistą istotą zmysłowości jest pragnienie [*epithumia*] nakierowane jest na dobro, którym znów okazuje się być stan braku cierpienia oraz niepokoju [*mēte algōmen mēte tarbōmen*] (DL X 128, 5). Z tego, czym na prawdę jest dla nas to dobro, zdajemy sobie sprawę, kiedy oba wspomniane stany są w nas obecne — a mianowicie pragniemy tego, co im przeciwne, czyli przyjemności. Dlatego też „przyjemność jest początkiem/zasadą oraz celem życia szczęśliwego" [*hēdonēn archēn kai telos legomen einai tou makarios dzēn*] (DL X 128, 11–129, 1). Jednakże ani pragnienia, ani też przyjemności nie są według Epikura czymś niezróżnicowanym, lecz stanowią pewną określoną wielość. Pierwsze z nich dzieli się dychotomicznie na naturalne [*phusikai*] oraz czcze [*kenai*]. Naturalne z kolei dzielą się na konieczne i wyłącznie naturalne, a konieczne znów są takimi albo ze względu na szczęście [*pros eudaimonian*], albo ze względu na spokój ciała [*pros tēn tou somatos ascholesian*], lub ze względu na samo życie [*pros auto to dzēn*]. Jakkolwiek wyróżnienie ostatnich pragnień nie jest do końca jasne, to rozróżnienie na konieczne ze względu na szczęście i spokój ciała skutkuje odpowiednim podziałem przyjemności, które się dzięki nim osiąga, a mianowicie podział na przyjemności katastematyczne oraz kinetyczne [*katastematikai*; *kata kinēsin*][40]. Najłatwiej to rozróżnienie dostrzec na przykładzie zaspokajania głodu. Fizyczne spożycie posiłku wytwarza przyjemność kinetyczną, natomiast po spożyciu i doprowadzeniu ciała do równowagi, którą głód zakłócał, pojawia się stan zadowolenia tożsamy z przyjemnością katastematyczną. Dlatego też przyjemność katastematyczna może być osiągnięta nie tylko poprzez przyjemność kinetyczną, ale również poprzez ból — na przykład, gdy chory organizm zostanie uzdro-

[40] DL X 136, 10–11. W literaturze przedmiotu trwa dyskusja, na ile podział ten ma swoje źródło w rozważaniach prowadzonych przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*, gdzie dokonuje on m.in. podziału na przyjemności w ruchu i w spoczynku; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1154b 24–28; zob. P. Merlan, Hēdonē *in Epicurus and Aristotle*, [w:] P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, s. 1–37; J.M. Rist, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge 1972, s. 101–102; por. E. Bigogne, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1973, s. 643–670. Pełne opracowanie etyki epikurejskiej można znaleźć np. w: A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961; J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*, Cambridge 2002.

wiony przy pomocy bolesnego procesu leczniczego. Tak więc interpretacje, które kładą nacisk na wyłącznie ascetyczny wymiar przyjemności pojmowanej jako brak bólu, należy uznać za jednostronne. Jednak przyjemność katastematyczną można osiągnąć samą przez się na drodze pracy umysłowej. W ten sposób mądrość/roztropność [*phronēsis*] jest dobrem najwyższym i źródłem wszelkich cnót, które „są naturalnie zjednoczone przyjemnym życiem, a życie przyjemne jest od nich nieodłączne" [*sumpephukasi gar aretai toi dzēn hēdeōs, kai dzēn hēdeōs touton esti achoriston*] (DL X 132, 6–12).

Wraz z formowaniem się myśli chrześcijańskiej pojawiają się również sądy dotyczące przyjemności. Chociaż nie ma jeszcze całościowego opracowania podejmowanej w tej monografii problematyki w tym obszarze badawczym, warto przytoczyć poglądy choć kilku autorów, by można było dostrzec ciągłość historyczną badanego zagadnienia. W poglądach i filozofii chrześcijańskiej znajduje swój wyraz przede wszystkim uznanie i potępienie jej w fizycznym wymiarze ludzkiej egzystencji, co zasadniczo ma swoją podstawę w *Nowym Testamencie*. W tekście tym rzeczownik *hēdonē* pojawia się tylko pięć razy, z czego tylko raz w Ewangeliach. W przypowieści o siewcy przyjemność (a wraz z nią bogactwo oraz troski) jest tym, co zewnętrzne, i co przeszkadza osobom zaznajomionym ze Słowem Bożym oraz wzrastającym w nim w pełni się rozwinąć (Łk 8, 13–15). Św. Paweł w *Liście do Tytusa* wiąże przyjemność z tym, co przeciwne rozumowi i wierze. Nawiązując do swojej przedchrześcijańskiej przeszłości, apostoł przyznaje, że był wtedy niewolnikiem pragnień i przyjemności, co wiązało się z życiem w występku, zazdrości i nienawiści (Tt 3, 3; por. Jk 4, 1–2). Dla Laktancjusza (250–330 r. n.e.) natomiast *hēdonē* jest oznaką naszej śmiertelności (*Div. Inst.* VI 22, 3), z pewnością nie jest dobrem najwyższym i dobrem w ogóle; (*Div. Inst.* III 11, 6), ma charakter skończony (*Div. Inst.* VI 11 23; *De ira dei* 24, 13) i sama jest kresem cielesnego pragnienia [*libidinis voluptas corporis finis est*] (*Div. Inst.* VII 10, 2), a zróżnicowanie i wielość ma swoją podstawę w wielości i zróżnicowaniu rzeczy oddziaływujących na zmysły (*Div. Inst.* VI 20 6). Pojawia się ona również pozytywnie nacechowana, a mianowicie jej związek ze zmysłem słuchu sprawia, że miłe [*iucundum*] jest dla człowieka śpiewanie i słuchanie pochwał Boga. W związku z tym pojawia się rozróżnienie na przyjemność prawdziwą, która towarzyszy cnocie, i cielesną/fałszywą (*Div. Inst.* VI 21 9). Hieronim (331–420 n.e.) natomiast wiąże ją ze zbytkiem [*luxuria*], a za jej efekt uznaje

bezwstyd [*inpudicitia*]. Przyjemność pozwala również na dostrzeżenie własnej skończoności, ponieważ dostrzec można to w momencie, gdy przeszłe przyjemności nie cieszą człowieka w czasie teraźniejszym. Nie jest też ona wieczna, często szybko przemija; jest niezaspokojona. Ma bardzo negatywny wpływ na cielesną i duchową stronę człowieka obniżając sprawność zmysłów oraz pozbawiając mądrości. Z tego też powodu nie jest tym, co podoba się Bogu[41].

W średniowieczu dosyć często mamy do czynienia z wyraźnie wrogim nastawieniem do przyjemności, o czym mogą świadczyć między innymi słowa Grzegorza Wielkiego, który wielokrotnie wypowiada się w tym duchu w swych *Rozważaniach moralnych nad „Księgą Hioba"*[42]. Jednakże nie jest to reguła. Bernard z Clairvaux (1090–1153) uważa przyjemność za jedną ze składowych umiłowania wieczności, które odczuwają na przykład aniołowie wiecznie oglądający oblicze Boga[43]. Zasadniczo jednak poglądy tego filozofa na przyjemność sytuują się w nurcie krytycznym. Według niego bowiem przyjemność, kiedy powiązana jest z cielesnością, a precyzyjniej ze sferą rozrodczą, przyczynia się do destrukcji ciała. Na tej płaszczyźnie staje się przeciwieństwem święz

---

[41] Zob. Hieronymus, *Epistulae*, LXIX; cielesność: *Commentarii in Isaiam* XV 56, 10; XVI 58, 13; przemijalność: *Commentarius in Ecclesiasten* 2, 1; *Commentarii in Ezechielem* VII 23; niezaspokojenie: *In Osee* I 4, [w:] Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores; Commentarii in epistulas Paulinas* II, col. 536; wpływ na ciało i ducha: *In Osee* I 4 [w:] *Commentarii in prophetas minores*; *In Abacuc* I 1 [w:] *Commentarii in prophetas minores*; relacja do Boga: *Tractatus in Marci evangelium* 1, 151.

[42] Albertus Magnus, *Moralia in Iob* XIV 10, 8: „Qui hic in voluptate laetatus est, illuc perpetua ultione cruciatur"; VII 25, 23: „Omnis namque ascensus in labore est, descensus in uoluptate, quia per adnisum gressus ad superiora tenditur per remissionem uero ad inferiora declinatur". Takie zdecydowane potępienie przyjemności formułował Aelredus Rievallensis (1110–1167) w swych *Kazaniach*; zob. XXXVI 16: „Est enim quaedam maligna ciuitas pertinens ad hoc saeculum, ad tempus praesens: omne gaudium suum, omnes delicias suas, omnem felicitatem suam in praesenti habet. Ista est in qua amantur honores, diuitiae, deliciae, mollities, uoluptas, uanitas et cetera huiusmodi"; LIX 7: „Euam in paradiso tria debilem reddiderunt, curiositas, uanitas, uoluptas. Per curiositatem foras exiit, per uanitatem tumuit, per uoluptatem crepuit"; LXXII 15: „Quid enim aliud tenet istos peruersos in uitiis et peccatis, nisi ex una parte uoluptas, qua dulcescit peccatum, et <ex altera>consuetudo, quae ad ipsum peccatum redire compellit?".

[43] Bernardus Claraevallensis, *Sententiae* III 83: „Amor saeculi constat in tribus: in voluptate, curiositate, inani gloria. Haec tria expellit amor ex toto corde, ex tota anima et ex tota virtute. Amor ex toto corde expellit voluptatem, cum aliquis, intelligens Christum multo plurima beneficia sibi contulisse, cum ea quae carnaliter amat, et in quibus carnaliter delectatur, transfert amorem cordis ad ipsum, adhuc tamen quodammodo carnalem Amor ex tota anima expellit curiositatem, cum vis rationis in his curiosa est quae sunt Dei. [...] Videamus hos tres gratia in Petro fuisse"; *Sermo in festo sancti Martini*, 7.

tości, czymś podnaturalnym [*sub natura*][44]. Prawdopodobnie autorem pierwszego systematycznego opracowania kwestii przyjemności w średniowieczu jest św. Tomasz z Akwinu. W jego *Summie teologii* odnaleźć można cztery kwestie poświęcone *delectatio*[45], w których omawia kolejno samą przyjemność, jej przyczyny, jej skutki oraz wymiar moralny, a ustalenia tegoż Doktora w przeważającej mierze opierają się oczywiście na koncepcji Stagiryty. Jako przedmiot przyjemności wskazuje odpowiadające naturze danego bytu dobro, ona sama zaś pojawia się jako kres pożądania. Wymagane jest nie tylko osiągnięcie danej doskonałości, lecz również uświadomienie sobie tego faktu. Akwinata dzieli przyjemności na cielesne i duchowe oraz przedkłada te ostatnie nad pierwsze zarówno w porządku przedmiotowym — dobra duchowe są wyżej w hierarchii aksjologicznej, jak też podmiotowym — poznanie umysłowe jest wyższe od zmysłowego. Przyjemności duchowe są trwalsze pod względem czasowym, z kolei cielesne krótsze, ale często gwałtowniejsze. Źródłem przyjemności duchowych może być również relacja z drugim człowiekiem, kiedy realizuje się w formie dobroczynności, w tym w szczególności w relacjach przyjaźni[46].

Wiek XV przynosi ponowne odkrycie odmiennej niż Arystotelesowska myśli starożytnej, w tym nie tylko Platona, lecz przede wszystkim cyników, cyrenaików, Epikura i Lukrecjusza. Pierwszym ważnym głosem w interesującej nas kwestii jest opublikowany w 1428 roku traktat *De avaritia* Poggio Braccioliniego, który stawia tezę, że wszyscy ludzie zawsze w swych działaniach kierują się własnym, indywidualnym odczuciem przyjemności (*De avaritia*, III 2). W 1431 roku ukazuje się obejmujący trzy księgi traktat Lorenzo Valli *De voluptate sive de vero bono*[47]. W nim to, podążając za ustaleniami poczynionymi w starożytności przez

---

[44] Bernardus Claraevallensis, *Sermones de diversis*, LXXIV; XVI. Szerzej zob. np. M. Baumann, *Lust und Mystik. Bernard von Clairvaux und Maister Eckhart*, [w:] *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), Basel 2012, s. 201–214.

[45] St. Thomae Aquinas, *Summa theologiae*, Ia2ae q. 31–34.

[46] D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002, s. 58–60.

[47] L. Valla, *De vero falsoque bono*, M. de Panizza (ed.), Bari 1970. Warto zauważyć, że w późniejszych wydaniach L. Valla usunął z tytułu pojęcie *voluptas*, ponieważ spotkał się z wrogością ze strony dostojników kościelnych, przenikniętych średniowiecznym, wrogim nastawieniem do tego zagadnienia. Papież Paweł II uznał, że dzieło to wyraża idee pogańskie (niechrześcijańskie), chociaż autor nie odwołuje się do poglądów starożytnych filozofów greckich. O relacji między traktatem Bracciolinego i Valli zob. L. Valla, *Von der Lust oder Vom wahren Guten/De voluptate sive de vero bono*, E. Keßler (eing.), München 2004, s. XV–XX.

Epikura, a w oparciu o przekaz Cycerona, autor definiuje przyjemność jako „bonum undecunque quesitum, in animi et corporis oblectatione positum", a uzasadnia to następująco:

> id demum bonum dici debere in quo untrunque concurrit quod recipit et quod recipitur, ut oculi et nitor, palatus et malum punicum et item reliqua. Quare voluptatem recto bonum apellamus quo ex his ambobus quasi utroque parente perficitur. Porro animus et corpus recipiunt, externa recipiuntur[48].

To właśnie do przyjemności odnoszą się cztery podstawowe cnoty — *prudentia, continentia, iustitia, modestia* — i to ona jest ich władczynią [*domina*]. W swej koncepcji Valla przeciwstawia się poglądowi, że to piękno/szlachetność [*kalon, honestum*] należy uznawać za dobro, a jest tak przede wszystkim dlatego, że przyjemność jest zgodna z naturą, piękno zaś nie[49]. Na początku lat sześćdziesiątych XV wieku rozpoczyna prace nad przekładem Platońskiego *Fileba* Marsilio Ficino. Efektem kilkakrotnie poprawianego tłumaczenia jest również obszerny komentarz do tego dialogu. Jak twierdzi Michael J.B. Allen, Ficino zasadniczo utrzymuje, że przyjemność jest podporządkowana mądrości, ale pojawia się również teza utożsamiająca przyjemność intelektualną ze szczęściem w formie ekstatycznej[50].

W najszerszym zakresie przyjemność, jako przedmiot filozoficznego namysłu, wydaje się być nie tylko obecna, lecz również pełnić dominującą rolę w brytyjskiej filozofii moralności. Thomas Hobbes w swej filozofii pierwszej rozróżnia porządek obiektywny i subiektywny, co egzemplifikowane jest poprzez rozróżnienie na to, co się jawi oraz rzecz, która się zjawia. Wszystkie

---

[48] *Ibidem*, I 15; I 31.

[49] *Ibidem*, I 33; I 35. Innym renesansowym traktatem, o którym można wspomnieć, jest *De honesta voluptate et valetuidine* Bartolomeo Sacchi, znanego jako Plantina (najnowsze krytyczne wydanie: *On Right Pleasure and Good Health*, M.E. Milham (ed.), Tempe 1998), który był już świadomy losów, jakie mogą spotkać dzieła poświęcone przyjemności, i z tego powodu najprawdopodobniej oszczędnie szafował tym pojęciem na kartach swojego traktatu. Plantina w krótkim *Wstępie* uzasadnia podjęcie tematu argumentem *ex auctoritate antiquorum*, wskazując, że koncepcja Epikura przedstawiana jest np. przez Cycerona i Diogenesa Laertiosa, a samo zagadnienie nieobce jest tak Platonowi, jak i Arystotelesowi [*non improbatur hoc nomen a Platone non ab Aristotele*]. Zakłada on, powołując się na stoików, że *voluptas* (podobnie zresztą, jak wymieniona w tytule *valetudo* — zdrowie) nie jest nacechowana aksjologicznie, a więc ma charakter neutralny [*medium*]. Dzieli przyjemności na cielesne i umysłowe. Dalsze jednak rozważania są filozoficznie rozczarowujące, ponieważ poświęcone są diecie, której zachowanie ma pozwolić na zdrowe i przyjemne życie.

[50] M.J.B. Allen, *Introduction*, [w:] M. Ficino, *The* Philebus *Commentary*, Berkeley–Los Angeles–London 1975, s. 28.

tak zwane jakości wtórne oraz czas i przestrzeń mają charakter subiektywny[51]. W traktacie *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy* przyjemność ujmowana jest właśnie w porządku materialnym i subiektywnym. Wszelkie pojęcia oraz zjawiska są sprowadzone do ruchów umiejscowionych w głowie, które mogą przemieszczać się ku sercu i mogą wspierać lub osłabiać ruch witalny. W pierwszym przypadku mówi się o radości, zadowoleniu albo przyjemności [*delight, contentment, pleasure*], natomiast w drugim o bólu. Dla człowieka zasadniczo to, co sprawia mu przyjemność, ma charakter dobra, przy czym dla Hobbesa dobro to ma charakter subiektywny. Źródłem wszelkiego poznania są zmysły, tak więc również przyjemność i ból są ujmowane w ten sposób i zasadniczo powinny różnić się jedynie stopniem — mogą mieć charakter słabszy lub silniejszy. Jednakże filozof ten przyjmuje również podział na przyjemności zmysłowe [*sensual*], do których zalicza te, które służą przedłużeniu gatunku i zachowaniu przy życiu indywidualnej osoby, oraz przyjemności niezwiązane ze zmysłami, a określane mianem radości umysłu [*delight of the mind*] albo zadowolenia [*joy*][52]. Te ostatnie mogą pojawiać się jako efekt działania wyobraźni — na przykład własnej siły i zdolności lub wyobrażania sobie przyszłych przyjemności[53].

W podobnym duchu odnosi się do przyjemności John Locke. W drugiej księdze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* zalicza przyjemność i przykrość do idei prostych oraz podkreśla ich znaczenie dla człowieka. Mogą one towarzyszyć zarówno doznaniom zmysłowym jak i myśli, czy postrzeżeniu. Stanowią one kryterium dobra i zła, gdyż „rzeczy [...] są dobre i złe tylko ze względu na przyjemność lub przykrość"[54]. Mimo, że operuje on tradycyjnym rozróżnieniem na duszę i ciało oraz wyróżnia przyjemności cielesne i duchowe, to w rzeczywistości uznaje je wyłącznie za różne stany duszy, których przyczyną może być albo zakłócenie w organizmie, albo myśl. To właśnie w odniesieniu

---

[51] Y.C. Zarka, *First Philosophy and the Foundation of Knowledge*, [w:] *The Cambridge Companion to Hobbes*, T. Sorell (ed.), Cambridge 2006, s. 65–67.

[52] T. Hobbes, *Human nature: or the Fundamental Elements of Policy*, VII 1–9, London 1961. Por. T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, cz. I, r. VI, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954. Czasami Hobbes wydaje się używać pojęć *pleasure* and *joy* (łac. *voluptas* i *alacritas*) jako synonimów; zob. T. Hobbes, *Elementa philosophica de cive*, I 5, Amsterdam 1657.

[53] T. Hobbes, *Lewiatan...*, VI 39, 122–123.

[54] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, 20, § 1, t. 1, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955. Por. II, 21, §41. Pozwala to na określenie go mianem hedonisty; zob. J.B. Schneewind, *Locke's Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke*, V. Chappell (ed.), Cambridge 1994, s. 203.

do tych stanów organizowana jest cała sfera ludzkich afektów — poprzez nie wyjaśniane są uczucia miłości, nienawiści, pożądania, radości, smutku, nadziei, strachu, rozpaczy, gniewu czy zazdrości[55]. Oba stany mogą mieć charakter nie tylko statyczny, lecz również dynamiczny, a mianowicie ulegać na przykład zmniejszaniu aż do całkowitego ustąpienia: „ustanie lub zmniejszenie się przykrości uważane jest za przyjemność, utrata zaś lub osłabienie przyjemności — za przykrość"[56]. Ta dynamiczność prowadzi do konieczności zderzania ze sobą różnych przyjemności i przykrości, by ustalić ich wartość (która oczywiście jest w takim wypadku względna) oraz miejsce w hierarchii. Dobra determinowane przez odczuwanie przyjemności i przykrości stanowią więc również pewien układ hierarchiczny, a na jego szczycie stoi największa przyjemność, jaką można osiągnąć, a mianowicie szczęście, które znów samo w sobie jest stopniowalne — najniższym stopniem jest wolność od cierpienia[57]. Niewątpliwie swoją koncepcję przyjemności Locke przejął od Hobbesa, chociaż pozbawił ją tak wyraźnej u swego poprzednika interpretacji materialistycznej.

Jak ważną i podstawową rolę pełni przyjemność w koncepcji Davida Hume'a pokazują następujące słowa z jego wielkiego dzieła *Traktat o naturze ludzkiej*:

> W umyśle ludzkim zakorzeniona jest percepcja przykrości i przyjemności jako główna sprężyna i czynnik poruszający wszystkich jego działań. [...] Mogą one [to znaczy przyjemność i przykrość — A.P.] mianowicie zjawiać się w świadomości w impresji albo też tylko w idei[58].

Jak widać, Hume wiąże analizowane pojęcia z nowatorskim w owych czasach i najważniejszym dla niego podziałem percepcji na impresje i idee. Pierwsze z nich cechuje największa siła i żywość, a należą do nich przede wszystkim doznania zmysłowe, uczucia i emocje. Drugie z kolei są obrazami pierwszych[59]. Impresje dzieli Hume na pierwotne i wtórne, zaliczając przyjemność i przykrość do pierwszych. To właśnie przyjemność i przykrość (w formie impresji lub idei) są źródłem impresji wtórnych

[55] *Ibidem*, II, 20, § 4–13.
[56] *Ibidem*, § 16.
[57] *Ibidem*, II, 21, §41.
[58] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, 1.3.10, t. I, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963.
[59] *Ibidem*, 1.1.1.

czyli emocji (zarówno bezpośrednich i pośrednich)[60], jednakże nie wszystkich. W naturze ludzkiej tkwi bowiem szczególny oraz niewyjaśnialny element zwany impulsem (instynktem) pierwotnym. On to właśnie jest źródłem pewnej grupy emocji — na przykład pragnienia ukarania wrogów, pragnienia szczęścia przyjaciół, głodu, żądzy. Niemniej jednak nie są one oderwane od przyjemności i przykrości, lecz je wytwarzają. Uczucie głodu kieruje nas ku jedzeniu, którym go zaspokajamy, co w rezultacie sprawia przyjemność. Jak więc widać, z pewnością przyjemność (i przykrość) stanowi istotną (najistotniejszą) rolę w procesie podejmowania decyzji i ich motywowania. Czy jednak stanowi to podstawę do określenia filozofii Hume'a jako hedonistycznej, czy też nie, jest już wśród badaczy myśli tego brytyjskiego filozofa kwestią kontrowersyjną[61].

Na koniec warto wspomnieć jeszcze o dwóch filozofach brytyjskich, reprezentujących stanowisko hedonistyczne: Jeremym Benthamie i Johnie S. Millu. Dla pierwszego z nich przyjemność jest dobrem sama w sobie, a dzięki zasadzie użyteczności zwiększa się ilość szczęścia poprzez zwiększenie całkowitej sumy przyjemności lub zmniejszenie całkowitej sumy przykrości[62]. Wyliczenie wspomnianej sumy możliwe jest dzięki określeniu wartości danej przyjemności, która zależy od intensywności, trwania, pewności/niepewności, bliskości/oddalenia, płodności, czystości oraz zakresu osób, na które dane przyjemności oddziałują[63]. Zostają one podzielone na dwa zbiory: proste oraz złożone. Do pierwszych należą: zmysłowe, dobrobytu, zręczności, przyjaźni, dobrej sławy, władzy, pobożności, życzliwości, niechęci, pamięci, fantazji, oczekiwania, zależne od kojarzenia oraz ulgi. Ponadto przyjemności podzielić można na te ze względu na innych oraz ze względu na samego siebie[64]. Uznając, że

---

[60] *Ibidem*, 2.1.1. Szerzej o rozmaitych podziałach epistemologicznych zob. np. D. Owen, *Hume and the Mechanics of Mind. Impressions, Ideas, and Association*, [w:] *The Cambridge Companion to Hume*, D.F. Norton, J. Taylor (eds.), Cambridge 2009, s. 70–104.

[61] Zob. np. T. Magri, *Hume on the Direct Passions and Motivation*, [w:] *A Companion to Hume*, E.S. Radcliffe (ed.), Chichester 2011, s. 190; N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, Basingstoke–New York 2005, s. 163 n.

[62] J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, X, 10; I, 2–5, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958. We *Wprowadzeniu* nie pojawia się pojęcie „rachunek" w odniesieniu do przyjemności, ale można je odnaleźć w innych pismach tego autora; szerzej zob. T. Brunius, *Jeremy Bentham's Moral Calculus*, „Acta Sociologica" 3 (1959), s. 73–85.

[63] *Ibidem*, IV, 2–4.

[64] *Ibidem*, V, 1–2, 22; zob. również J. Bentham, *A Table of the Spring of Action*, [w:] J. Bentham, *"Deontology" together with "A Table of the Springs of Action" and "The*

natura poddała rodzaj ludzki rządom dwu zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. Im tylko dane jest wskazywać, cośmy powinni czynić, oraz stanowić o tym, co będziemy czynili[65],

Bentham wyraża koncepcję określaną mianem hedonizmu psychologicznego, który z jednej strony ma wymiar egoistyczny, z drugiej natomiast wykazuje tendencję do wykraczania poza indywidualność, gdyż doznania egoistyczne mogą być zbieżne ze społecznymi bądź w sposób naturalny, bądź dzięki odpowiednim działaniom prawno-politycznym.

Kolejnym filozofem brytyjskim, który mieści się w obszarze myśli utylitarystycznej i hedonistycznej jest John S. Mill, chociaż — jak pisze o nim Władysław Tatarkiewicz:

jego utylitaryzm był połączony z wieloma kompromisami i ustępstwami, był z tradycji, wychowania, rozumowania hedonistą, ale z usposobienia moralistą. Przez swą kompromisowość osiągnął dla hedonizmu niezwykłą popularność, ale zarazem nadwątlił jego fundamenty[66].

Skąd bierze się taka ocena? Mill utożsamia szczęście z przyjemnością oraz brakiem cierpienia i te dwa elementy stanowią według niego jedyne cele działań ludzkich[67]. Nie zachowuje jednak monistycznej koncepcji przyjemności, lecz wprowadza rozróżnienie jakościowe, co sprawia, że jego wersję hedonizmu określa się mianem „jakościowy"[68]. Ten podział spotkał się z krytyką na przykład George'a E. Moore'a, który wskazuje między innymi na pomieszanie przez Milla środków i celów, a także na sprzeczność pomiędzy podziałem przyjemności a uznaniem jej za cel[69]. Kryterium pozwalające na dostrzeżenie różnicy w przyjemnościach sformułowane zostaje przez Milla w następujący sposób:

Jeżeli z dwóch przyjemności jedną wybierają bez wahania wszyscy albo prawie wszyscy, którzy znają z osobistego doświadczenia obie,

---

Article on Utilitarianism", A. Goldworth (ed.), Oxford 1983, s. 90–91; J. Bentham, *Deontology*, [w:] J. Bentham, *"Deontology"...*, s. 150–151.

65 J. Bentham, *Wprowadzenie…*, I, 1.

66 W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1990, s. 517.

67 J.S. Mill, *Utylitaryzm*, [w:] J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2005, s. 10–11.

68 Zob. np. H.R. West, *Mill's Qualitative Hedonism*, „Philosophy" 51 (1976), s. 97–101; W. Donner, *Mill's Utilitarianism*, [w:] *The Cambridge Companion to Mill*, J. Skorupski (ed.), Cambridge 1998, s. 261–273.

69 Zob. G.E. Moore, *Principia ethica*, Cambridge 1922, s. 77–81. Stanowiska Milla starają się bronić np. R. Crisp (*Mill on Utilitarianism*, London 1997) i J. Riley (*Is Qualitative Hedonism Incoherent?*, „Utilitas" 11 (1998), s. 347–358; *Interpreting Mill's Qualitative Hedonism*, „The Philosophical Quarterly" 53 (2003), s. 410–418).

> a nie dokonują wyboru pod naporem żadnych moralnych zobowiązań — to ta właśnie jest bardziej pożądana[70].

Z krytyką spotkał się nie tylko podział przyjemności, lecz również wspomniana w powyższym cytacie koncepcja „kompetentnych sędziów", której zarzucano błąd *circulus vitiosus* oraz brak obiektywnego kryterium umożliwiającego rozstrzyganie, co jest lepsze[71].

Jeśli chodzi o filozofię kontynentalną, przywołajmy kilka chociaż nazwisk z bogatego dziedzictwa filozofii nowożytnej. Michael de Montaigne w swych *Próbach* zajmuje względem przyjemności stanowisko, które nie jest jednoznaczne. W diatrybie *O wierszach Wergilego* z jednej strony stwierdza, że „rozkosz jest to właściwość nader małego ambitu: mniema się dość bogatą sama z siebie, bez przydatku ludzkiego uznania", z drugiej natomiast — „mierzi mnie umysł zgryźliwy i smutny, który przechodzi wyniośle ponad rozkoszami życia..."[72]. Wyraźnie podkreśla także konieczność umiarkowania w odniesieniu do przyjemności seksualnych czerpanych w ramach związku małżeńskiego[73]. Jednak umiarkowanie jest też pewnym ideałem filozoficznym, który nie jest osiągalny dla niego samego:

> Filozofia nie broni się bynajmniej przeciw naturalnym rozkoszom, byle zachować miarę; zaleca umiarkowanie, nie zaś ucieczkę przed nimi. [...] Czy nie możemy powiedzieć, iż póki trwamy w tym ziemskim życiu, nie ma w nas nic czysto cielesnego ani duchowego i że niesprawiedliwie rozkładamy tak człowieka żywcem? Dlatego zda się słuszne, abyśmy skłaniali się ku praktyce rozkoszy co najmniej równie przychylnie co ku cierpieniu[74].

Blaise Pascal zauważa bezpośredni związek między przyjemnością i cierpieniem, a pełnia szczęścia byłaby osiągalna jedynie

---

[70] J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 12.

[71] E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Milla*, Warszawa 1974, s. 147. Warto wspomnieć, że P. Shorey uważa Milla za największego z dziewiętnastowiecznych platoników, a idee zawarte w *Utylitaryźmie* stanowią pokłosie lektury *Politei* Platona; zob. P. Shorey, *Platonism. Ancient and Modern*, Berkeley 1938, s. 231–232; zob. również B. Gibbs, *Higher and Lower Pleasures*, „Philosophy"61 (1986), s. 33–38.

[72] M. de Montaigne, *O wierszach Wergilego*, [w:] M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), t. III, Warszawa 1985, s. 86 i 89.

[73] *Ibidem*, s. 97; zob. również: *O umiarkowaniu*, [w:] M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), t. I, Warszawa 1985, s. 305.

[74] M. de Montaigne, *O wierszach Wergilego*, s. 132–133.

poprzez usunięcie drugiego spośród tych doznań[75]. Podobnie jak u Platona, elementem podmiotowym doznawania przyjemności jest to, co niematerialne, czyli dusza[76]. Przyjemność może pojawić się jako efekt dobrego uczynku i oprócz wymiaru moralnego zyskuje wymiar estetyczny[77]. Jest też bardzo intensywna wtedy, gdy człowiek, w którym jedność stanowią umysł matematyczny i intuicyjny, kocha. Wtedy to najprawdopodobniej w najwyższym stopniu spełnia on swój naturalny cel. Nawet jeśli się myli — odczuwając przyjemność fałszywą — wiara sprawia, że doznanie jest jak najbardziej odpowiednie[78]. Obok takiego pozytywnego odniesienia się do przyjemności, można jednak u Pascala odnaleźć wypowiedzi deprecjonujące to doznanie. Jeśli bowiem w perspektywie antropologicznej istotę człowieczeństwa, swoisty stan naturalny, określi się mianem *homo infelix*, to z konieczności każda przyjemność będzie zasługiwała na określenie „fałszywa". Nasza natura, będąc nakierowana na taką czczą przyjemność i pragnąc jej, otrzymuje bodziec do działania, przez co uruchomiony zostaje ciąg zmienności, a wraz z nim popadnięcie w grzech (zwłaszcza gdy przyjemności szuka się wyłącznie w obszarze cielesnym i w nadmiarze)[79]. Te dwa odmienne podejścia do przyjemności można być może wyjaśnić dwoma wymiarami rozważań filozofa z Clermont-Ferrant — negatywne pojawia się, gdy rozpatruje się naturę ludzką w odniesieniu do Boga, pozytywne zaś, gdy mając świadomość niemożliwości osiągnięcia stanu boskiego, filozof usiłuje odnaleźć pozytywy w życiu doczesnym.

W osiemnastowiecznej Francji pojawił się tak zwany ruch libertynistyczny, w którym z jednej strony można wskazać frakcję skrajnie hedonistyczną, której reprezentantem był Donatien-Alphonse de Sade, natomiast z drugiej można wskazać myślicieli zafascynowanych starożytnymi odmianami hedonizmu w postaci filozofii Epikura lub Arystyppa, którzy chociaż zajmowali stanowisko hedonistyczne, to jednak w o wiele bardziej umiarkowanej formie[80]. Za przykład niech służy Julien O. de La Mettrie,

[75] B. Pascal, *Myśli*, 181, [w:] B. Pascal, *Myśli oraz Rozprawa o namiętnościach miłości, Rozprawa o kondycji możnych, Modlitwa o dobry użytek chorób*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1953. Podobieństwo ujęcia kwestii przyjemności u Montaigne'a i Pascala dostrzega J.R. Cole, *Pascal. The Man and His Two Loves*, New York–London 1995, s. 201.

[76] *Ibidem*, 339bis.

[77] *Ibidem*, 942; *Rozprawa o namiętnościach miłości*, s. 8.

[78] B. Pascal, *Rozprawa o namiętnościach miłości*, s. 2 i 4.

[79] B. Pascal, *Myśli*, 109–110.

[80] Już w XVI wieku można dostrzec w filozofii francuskiej fascynację epiku-

który w 1745 roku publikuje dwie prace: jedna z nich zatytułowana jest *Rozkosz* (*Volupté*), druga zaś *Szkoła przyjemności* (*Ecole de la volupté*). To drugie dziełko opatrzone zostaje mottem w postaci pierwszego wersu z pierwszej księgi poematu Lukrecjusza *O rzeczywistości*: *Aenedum genetrix, hominum divumque voluptas* („Rodzicielko Eneadów, rozkoszy ludzi i bogów"), który w oryginale odnosi się do Wenus utożsamianej z Afrodytą, grecką boginią miłości i pożądania[81]. W *Rozkoszy* wyraźnie można dostrzec, że przyjemność ma dla La Mettriego wymiar przede wszystkim cielesny, a nawet jeśli jakieś przyjemności określane są mianem duchowych, oznacza to nic innego jak tylko, że są one po prostu mniej zmysłowe w takim sensie, iż mogą się rodzić bez bezpośredniego związku ze zmysłami, na przykład dzięki wyobraźni[82]. Ten ostatni element pozwala również na powiązanie przyjemności z mądrością, gdyż właśnie osoba obdarzona rozumem i dokonująca refleksji potrafi w pełni doznawać owego odczucia, nie popadając jednocześnie w rozpustę[83]. W perspektywie metafizycznej La Mettrie uznaje przyjemność za istotę wszechświata, człowieka i wszystkich istot żywych. Jedynie człowiek jednak dzięki refleksji i rozumowi może osiągnąć stan rozkoszy, a wraz z nim szczęście[84].

Niewątpliwie jednym z najważniejszych przedstawicieli filozofii nowożytnej jest Immanuel Kant. W jego pracach pojawiają się trzy terminy, które tłumaczone są jako „przyjemność": *die Annehmlichkeit*, *das Vergnügen* oraz *die Lust*[85]. Definicyjne określe-

---

reizmem np. u P. Gassendiego, którego określa się mianem „chrześcijańskiego hedonisty"; zob. J.-C. Darmon, *De l'épicureisme chrétien et de ses variations entre Age baroque et Lumières*, [w:] *Philosophie der Lust...*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), s. 215–237.

81 Echa fascynacji epikureizmem widać również w dziełach *System Epikura* oraz *Anty-Seneka albo o najwyższym dobru*, które dostępne są w polskim przekładzie; zob. J.O. de La Mettrie, *Dzieła filozoficzne*, tłum. M. Skrzypek, Warszawa 2010; szerzej np. U. Pia Jauch, *Herr Maschine im Land der Lust. Einige Randbemerkungen zu Julien Offray de La Metrries* Ecole de la volupté, [w:] *Philosophie der Lust...*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), s. 281–296.

82 J.O. de La Mettrie, *Rozkosz*, [w:] J.O. de La Mettrie, *Dzieła...*, s. 491–492.

83 *Ibidem*, s. 493.

84 *Ibidem*, s. 499–500. Szerzej o przyjemności w kręgu myśli francuskojęzycznej zob. np.: A. McKenna, *Le debat sur le plaisir et sur le benheur à l'âge clasique*, [w:] *Philosophie der Lust...*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), s. 259–280) oraz monografię T.M. Kavanagh, *Enlightened Pleasures. Eighteenth-Century France and the New Epicureanism*, New Haven 2010.

85 Jak zauważają redaktorzy przekładu ostatniego dzieła Kanta *Antropologia w ujęciu pragmatycznym* (tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 159, przyp. red.), *die Lust* tłumaczony był przez J. Gałeckiego jako „rozkosz" (uzasadnienie tego zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 14, przyp. 2, s. 35, przyp. 2), jednakże ze względu na to, iż

nie przyjemności przedstawione zostaje w *Przedmowie* do *Krytyki praktycznego rozumu*:

> Przyjemność jest to przedstawienie zgodności przedmiotu z subiektywnymi warunkami życia, tj. władzą przyczynowości w odniesieniu do rzeczywistości jego przedmiotu (albo spowodowania, by siły podmiotu dokonały czynności wytworzenia przedmiotu)[86].

W dalszych wywodach Kant uznaje, że zależność doznania przyjemności od istniejącego przedmiotu wskazuje na to, iż przynależy ona do obszaru zmysłowego/czuciowego, a nie intelektualnego, a subiektywna świadomość jej przeżywania w całym życiu jest tożsama ze szczęśliwością w formie egocentryzmu czy też miłości do samego siebie[87]. Ten związek ze sferą zmysłową pozwala Kantowi na odróżnienie przyjemności od dobra oraz dopuszczenie możliwości, że przyjemność może co najwyżej służyć do określania dóbr utylitarnych, a nie dóbr samych w sobie[88]. Jeśli chodzi o działanie moralne, to powinno ono być zdeterminowane przez rozum, a ewentualnym efektem może być odczuwanie przyjemności. Dlatego też należy odpowiednio kontrolować relację między tymi dwoma elementami. W aspekcie subiektywnym przyjemność jest pobudką do działania, ale nie należy jej uznawać za pobudkę w sensie właściwym, gdyż taką mogą być tylko wolność oraz prawo moralne[89]. Nastawienie Kanta względem przyjemności zmienia się nieco wraz z powstaniem dzieła *Krytyka władzy sądzenia*. Jak zauważa Rachel Zuckert, to „rozważenie przyjemności *estetycznej* doprowadziło go do »odkrycia« zasady *a priori* przyjemności…"[90]. Przyjemność wraz ze swym

---

przeciwieństwo [*die Unlust*] tłumaczy się jako „przykrość", lepiej jest zrezygnować z tradycyjnego przekładu na rzecz rzeczownika „przyjemność".

[86] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 14–15 (przekład zmodyfikowany — A.P.).

[87] *Ibidem*, cz. I, ks. I, r. 1, § 3, s. 36–37; r. 2, s. 100; r. 3, s. 121.

[88] *Ibidem*, r. 2, s. 97–98; *Krytyka władzy sądzenia*, ks. I, § 4, s. 69–70.

[89] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, cz. I, ks. II, r. 2, s. 189–191.

[90] R. Zuckert, *A New Look at Kant's Theory of Pleasure*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 60 (2002), s. 245. Warto wspomnieć, że zamiana ta może pociągać za sobą inną, a mianowicie, o ile najpierw Kant uznaje przyjemność za czynnik motywacyjny działania, o tyle później — jak podkreśla S.M. Shell (*Kant's „True Economy of Human Nature Rousseau, Count Verri, and the Problem of Happiness*, [w:] *Essays on Kant's Anthropology*, B. Jacobs, P. Kain (eds.), Cambridge 2003, s. 194–229) pod wpływem lektury dzieła P. Verriego *Discorso sul indole del piacere e del dolore* (Livorno 1773; przekład niemiecki C. Meinersa Leipzig 1777) większy nacisk jako czynnik motywacyjny został położony na przykrość. Wg W. Rothera (*Lust im deutschen Idealismus: Kant, Reinhold und Hegel*, [w:] *Philosophie der Lust…*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), s. 331) koncepcja przyjemności i przykrości przedstawiana w Kantowskiej *Antropologii* jest bardzo zbliżona do rozważań Epikura.

przeciwieństwem jest więc podstawą rozróżnienia przedmiotów/ przedstawień, a odnosząc się do władzy pożądania i wiążąc z radością stanowią element wspólny dla zwierząt oraz ludzi[91]. Na tym poziomie związek między przyjemnością a pięknem może mieć charakter wyłącznie subiektywny, nie funkcjonuje zaś jeszcze związek z tym, co piękne obiektywnie, ponieważ to ostatnie wiąże się z bezinteresownością. Sąd oparty o indywidualne odczucie przyjemności wyraża, według Kanta, smak zmysłów. Istnieje jednak możliwość zgody wśród ludzi co do sądów estetycznych, co oznacza, że można mówić o smaku, którego podstawą jest refleksja[92]. Możliwość taka zachodzi dzięki specyficznej relacji, jaka zachodzi między wyobraźnią/fantazją a rozumem, przez co z jednej strony nie jest zaspokajana potrzeba zmysłowa, z drugiej zaś nie pojawia się rozumowy szacunek dla prawa moralnego[93]. Relacja ta pojawia się w momencie dostrzeżenia celowości, która w pewien sposób wieńczy dane działanie (dlatego na przykład można czerpać przyjemność z kontemplacji piękna przyrody). Kiedy zaś relacja ta osiąga stan harmonii, jako efekt pojawia się czerpanie przyjemności z owej harmonii[94]. Przyjemność w sądzie estetycznym ma charakter kontemplatywny, czyli nie prowadzi do pojawienia się interesu, który jest właściwy dla sfery zmysłowości i moralności. W tej ostatniej sferze przyjemność ma więc tylko charakter praktyczny i nie jest usankcjonowana apriorycznie[95]. Również w ostatnim swym dziele — *Antropologia w ujęciu pragmatycznym* — Kant podejmuje problem przyjemności, dzieląc ją na zmysłową, której źródłem jest zmysłowość albo wyobraźnia, i intelektualną, której źródłem są pojęcia lub idee. W sferze zmysłowej pierwotnym i najważniejszym odczuciem nie jest jednak przyjemność, lecz ból, ponieważ

> każde zadowolenie musi [...] być poprzedzone bólem. Ból jest zawsze pierwszy. [...] Jedno zadowolenie nie może też bezpośrednio nastąpić po drugim, lecz między jednym a drugim musi pojawić się ból[96].

O ile jednak nie wiadomo, czy dla Kanta istnieje w ogóle czysta przyjemność intelektualna, o tyle dużo miejsca poświęca on analizie przyjemności, którą za Platonem moglibyśmy określić

---

91 I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, ks. I, § 5, s. 71–72.
92 *Ibidem*, § 8, s. 78–79.
93 O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 271.
94 I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, ks. I, § 9, s. 87.
95 *Ibidem*, § 12, s. 92–93; ks. II, § 39, s. 206–209.
96 I. Kant, *Antropologia...*, s. 158–161.

mianem zmieszanej, a która przejawia się w sądzie smaku. Sąd ten z jednej strony odwołuje się do zmysłowości, ponieważ podłożem jest wolność w grze wyobrażeń, a formą z kolei intelekt, który stanowi prawo powszechne. Stopień ich powiązania/zharmonizowania pozwala na ocenę przedmiotu za pośrednictwem poczucia smaku[97].

Oczywiście poza rozważaniami czysto historycznymi warto wspomnieć, że istnieje spora literatura ujmująca systematycznie zagadnienie przyjemności, w ramach której podejmuje się przede wszystkim próby zdefiniowania i usystematyzowania tego zjawiska. Z tego jednak względu, że niniejsza praca ma charakter historyczny, pozwolę sobie odesłać Czytelnika do literatury odnotowanej w przypisie[98].

* * *

W monografii zdecydowałem się na oddanie wszystkich pojęć greckich w transkrypcji na alfabet łaciński. Samogłoski η oraz ω wyróżnione zostały nadpisaną kreską (*ē*, *ō*), przydech mocny przeważnie przesunięty jest przed odpowiednią literę. Zdecydowałem się na następującą pisownię niektórych spółgłosek: ψ = *ps*, ϑ = *th*, χ = *ch*, φ = *ph*. W wielu wyrazach (zwłaszcza występujących w *dativie singularis*) występuje tak zwana *iota subscriptum*, którą w transkrypcji uwzględniłem jako pełnoprawną samogłoskę (na przykład: ἡδονῇ = *hēdonēi*). Skróty imion autorów starożytnych oraz tytułów ich dzieł przyjąłem za konwencją zastosowaną w słowniku *A Greek-English Lexicon* pod redakcją Henry'ego G. Lidella, Roberta Scotta i Henry'ego S. Jonesa (Oxford 1996). Oprócz tego pojawiają się dwa skróty zbiorów fragmentów: DK = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Herman Diels, Walter Kranz (hrsg.), Berlin 1903 oraz SSR = *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Gabrielle Giannantoni (cur.), Napoli 1990. W książce wykorzystałem artykuł *Prawdziwe i fałszywe przyjemności w Platońskim „Filebie"*[99], który jednakże został poddany gruntownemu przetworzeniu. Większość cytatów przytaczam w przekładzie własnym (jeśli jest

---

97 *Ibidem*, s. 176.

98 Zob. np. J.L. Cowan, *Pleasure and Pain*, London 1968; R.B. Edwards, *Pleasures and Pains. A Theory of Qualitative Hedonism*, Ithaca 1979; J.C.B. Gosling, *Pleasure and Desire…*; R.B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, New York 1959, s. 295–331 (przekład polski: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 501–560); F. Feldman, *Pleasure and Good Life…*, *passim*.

99 A. Pacewicz, *Prawdziwe i fałszywe przyjemności w Platońskim „Filebie"*, [w:] *Kolokwia Platońskie.* ΦΙΛΗΒΟΣ, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2006, s. 171–180.

inaczej, odnotowuję to w przypisie), przy czym tłumaczenia te konsultowałem z istniejącymi przekładami polskimi i obcojęzycznymi, które zostały odnotowane w bibliografii. Za wnikliwą lekturę i uwagi chciałbym podziękować: prof. Janinie Gajdzie-Krynickiej, prof. Joannie Komorowskiej oraz dr. Michałowi Głowali.

ROZDZIAŁ I
Czym jest przyjemność i jakie jest jej miejsce w duchowo-cielesnej strukturze natury człowieka



Platon w kilku dialogach szerzej zakreśla obszar, w którym zostaje usytuowane omawiane w niniejszej pracy zagadnienie przyjemności. W pismach założyciela Akademii pojawia się ono w kontekście prowadzonych rozważań nad postrzeżeniem [*aisthēsis*]. W najszerszym zakresie zagadnienie to podjęte zostaje w *Filebie* i *Timajosie*, aczkolwiek krótko wzmiankuje się o nim również w *Charmidesie* oraz *Teajtecie* i od tych dwóch dialogów zamierzam rozpocząć analizy.

W *Charmidesie*, jak wskazuje podtytuł nadany temu dialogowi już w starożytności, głównym przedmiotem rozważań jest pojęcie *sōphrosunē*, które na język polski można oddać jako „rozwaga", „roztropność" czy też „umiarkowanie"[1]. Podano w nim wiele definicji tego stanu — jako tożsamego z czynieniem wszystkiego porządnie i w spokoju [*to kosmiōs panta prattein kai hēsuchēi*] *Chrm.* 159b 3), ze wstydem [*aidos*] (*Chrm.* 160e 4–5), z robieniem tego, co należy [*to ta heautou prattein*] (*Chrm.* 161b 6), czynieniem lub wytwarzaniem dobra [*he tōn agathōn praksis ē poiēsis*] (*Chrm.* 163e 1) czy też poznaniem samego siebie [*to gignoskein heauton*] (*Chrm.* 164d 4). Ta ostatnia definicja kieruje dyskusję na tor epistemologiczny, który w konsekwencji przynosi próby zdefiniowania umiarkowania jako wiedzy o innych rodzajach wiedzy i sobie samej [*tōn allōn epistemōn epistēmē kai autē hautēs*] (*Chrm.* 166c 2–3) oraz jako posiadanie wiedzy o tym, co się wie, a czego nie [*to eidenai ha te oiden ha mē oiden*] (*Chrm.* 167a 6–7). Właśnie w ra-

[1] Diogenes Laertios, III 59, 5. Na trudności w przetłumaczeniu terminu *sōphrosunē* napotykają również użytkownicy języka angielskiego, natomiast w języku niemieckim od czasu Schleiermachera zasadniczo tłumaczy się je poprzez *Besonnenheit*. Zob. T.G. Tuckey, *Plato's* Charmides, Amsterdam 1968, s. 8–9; S. Young-Sik, *Selbsterkenntniss im* Charmides, Würzburg 2006, s. 53. O różnych tłumaczeniach tego terminu zob. np. W. Witwicki, *Wstęp tłumacza,* [w:] Platon, *Charmides. Lyzis*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 13; A. Rademaker, Sophrosune *and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden–Boston 2005.

mach badania ostatniej definicji Sokrates sprawdza, czy można postulować istnienie takich specyficznych spostrzeżeń, których przedmiotem nie byłby jakiś przedmiot, lecz ono samo lub inne spostrzeżenie tego samego rodzaju. Takie sformułowanie problemu pokazuje, że dla Sokratesa każde postrzeżenie ma charakter relacyjny[2] — jest postrzeżeniem czegoś, ale to coś może zostać skonkretyzowane albo jako: (1) przedmiot postrzegania, (2) akt postrzegania*, który nakierowany jest sam na siebie, albo (3) akt postrzegania** tego samego rodzaju co akt*, zewnętrzny wobec aktu*.

W tym kontekście (1) należy uznać za „zwyczajny", można by rzec zdroworozsądkowy pogląd na postrzeżenie, natomiast (2) i (3) stanowią przypadki specyficzne, które zostają poddane rozważaniom. Taką samą własność relacjonalną posiadają nie tylko postrzeżenia jako takie (widzenie [*opsis*], słyszenie [*akoē*]), lecz także takie stany psychiczne, jak pragnienie [*epithumia*], chcenie [*boulesis*], miłość [*erōs*], strach [*phobos*], przekonanie [*doksa*] i wiedza [*epistēmē*][3]. W zwyczajnej (1) sytuacji epistemicznej czymś, do czego odnosi się pragnienie, jest jakaś przyjemność [*hētis hēdonē*], natomiast w pozostałych wypadkach (2) ono samo lub (3) pragnienie**. Dalsza część dialogu poświęcona jest głównie interpretacji przypadków (2) i (3) i wskazywaniu na logiczne trudności, jakie można napotkać. Osiągnięte konkluzje zostają przedstawione w postaci trzech tez: (i) nie ma wiedzy o wiedzy, (ii) nawet gdyby była, to nie jest to *sōphrosunē*, (iii) a gdyby nawet była nią, to *sōphrosunē* nie byłaby tym, co korzystne[4].

---

[2] Za dyskusyjne można uznać to, czy w dialogu tym pojawia się odniesienie do kwestii *intencjonalności*. Np. V. Caston w artykule *Intentionality in Ancient Philosophy* ([w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/ [dostęp: 30 XI 2016]) uwzględnia *Charmidesa*, ale pomija ten tekst w *Augustine and the Greeks on Intentionality*, [w:] *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, D. Perler (ed.), Leiden–Boston–Köln 2001, s. 26–27 i 33–38.

[3] Kusząca byłaby interpretacja tego podziału jako wskazującego na dychotomię (postrzeżenia — pragnienie, [...], wiedza) lub nawet trójpodział (postrzeżenia — chcenie [...] strach — przekonanie, wiedza) władzy odpowiedzialnej za funkcje emotywno-poznawcze człowieka. Z pewnością ich tożsamość jest zagwarantowana w aspekcie relacjonalnym, a ze względu na rozstrzygnięcie pojawiające się w *Teajtecie* (zob. poniżej) mogłoby to oznaczać, że przyjemność może być interpretowana jako postać postrzeżenia.

[4] Nie są one bezpośrednio związane z problematyką niniejszej pracy, a co do rozmaitych rozwiązań, to można je odnaleźć w odpowiedniej literaturze, np.: J. Adamietz, *Zur Erklärung des Hauptteils von Platon* Charmides *(164a–175d)*, „Hermes" 97 (1969), s. 37–57; T.G. Tuckey, *Plato's* Charmides, *passim*; R. McKim, *Socrates Self-Knowledge and „Knowledge of Knowledge" in Plato's* Charmides, „Transactions of the American Philological Association" 115 (1985), s. 59–77.

Jak więc widać, ustalenia przedstawione w *Charmidesie* pozwalają stwierdzić jedynie, że przyjemność stanowi coś, co można określić mianem właściwego przedmiotu pragnienia, czyli jest tym, do czego pragnienie odnosi się w sposób szczególny.

Tematyka Platońskiego *Teajteta* zdominowana jest przez rozmaite zagadnienia epistemologiczne. Jednym z nich jest problem tożsamości wiedzy i postrzeżenia (*Tht.* 151d 7–160e 4). W toku dyskusji rozważane są znaczenie i konsekwencje Protagorasowej tezy określanej łacińskim zwrotem *homo-mensura* („człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, tych które są, jak są, tych które nie są, jak nie są" — DK 80 B 1) oraz stanowisko filozofów, którzy utrzymują, że „wszystko jest zmianą" [*to pan kinēsis*] (*Tht.* 156a 5). Zmianę mieli oni dzielić na dwa rodzaje: (1) zdolna do działania [*dunamin . . . to poiein echon*], (2) zdolna do doznawania [*(dunamin) . . . to paschein (echon)*]. Każda z nich może mieć niezliczoną ilość [*plēthei apeiron*] konkretyzacji. Kiedy oba rodzaje wchodzą we wzajemną relację określaną mianem zetknięcia i tarcia [*homilia kai tripsis*] powstają: (a) to, co postrzegane [*to aisthēton*], (b) postrzeżenie [*aisthēsis*], które z kolei również mogą uzyskać niezliczoną ilość konkretyzacji[5]. Podobnie jak w *Charmidesie* okazuje się, że zakres postrzeżenia jest bardzo szeroki, ponieważ w jego ramach mieszczą się nie tylko postrzeżenia wzrokowe [*opseis*], słuchowe [*akoai*], węchowe [*osphrēseis*], lecz także doznania, odczucia zimna [*psukseis*], ciepła [*kauseis*], przyjemności [*hēdonai*], bólu [*lupai*], pragnienia [*epithumiai*] i strachu [*phoboi*] (*Tht.* 156a 5–b 7). Jak się wydaje, głównie z powodu użycia niejasnych pojęć „zetknięcie" oraz „tarcie" powyższy opis zostaje określony mianem *muthos* i zostaje zreinterpretowany w kontekście wspomnianej wcześniej teorii ruchu.

Oczywiście pojawia się pytanie, czy przedstawioną powyżej koncepcję postrzeżenia, skoro zostaje ona poddana krytyce, można zasadnie przypisać Platonowi? Otóż wydaje się, że nic nie stoi temu na przeszkodzie, jeśli przyjmiemy, że, po pierwsze, krytyce poddane zostaje takie stanowisko, zgodnie z którym rzeczywi-

---

[5] Nieco wcześniej w dialogu (*Tht.* 153a–154a) jako synonim *homilia* używane jest pojęcie *phora*, a elementy (1) i (2) określane są mianem: (1′) to, co uderza [*to prosballon*], (2′) to, co uderzane [*to prosballomenon*]. Szczegółowe rozważania nad koncepcją zmiennej rzeczywistości i tożsamości wiedzy z percepcją odnaleźć można w odpowiednich komentarzach i monografiach, np.: R.M. Polansky, *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's* Theaetetus, Toronto 1992; Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet"*, Łódź 2000; D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's* Theaetetus, Oxford 2004; Z. Nerczuk, *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w Platońskim „Teajtecie" na tle myśli sofistycznej*, Toruń 2009.

stość fenomenalna jest poddana zmienności i poza tą zmiennością niczego nie ma (które to stanowisko faktycznie zostaje sformułowane w dialogu — *Tht.* 153a n.); po drugie, Platon uznaje, że rzeczywistość zmysłowa jest poddana ciągłej zmianie, jednakże istnieje również coś, co sprawia, iż zmiana ta zachowuje względną stałość, miarę, umożliwiającą identyfikację danej rzeczy, a także jej wyjaśnienie[6]. Jednakże te ogólne konstatacje dotyczące *hēdonē* należy uzupełnić o bardziej szczegółowe ustalenia, które, jak sądzę, odnaleźć można przede wszystkim w *Filebie* i *Timajosie*.

Za najważniejszy dla poruszanego w niniejszym rozdziale zagadnienia należy jednak uznać dialog *Fileb*, który już w starożytności klasyfikowany był jako dialog etyczny i opatrzony został podtytułem *Peri hedonēs* (DL III 58, 9), aczkolwiek rozważania nad przyjemnością nie wypełniają tego tekstu w całości[7]. Istotne jest również uwzględnienie i docenienie formy, w jakiej przedstawiona jest dyskusja. Dialog pozbawiony jest wstępu i czytelnik zostaje od razu wrzucony *in medias res* — w trwającą dyskusję[8] nad problemem, który już w pierwszych wypowiedziach zostaje sformułowany jako spór [*amphisbētēma*][9] dwóch stanowisk [*logoi*].

---

[6] Zgodnie ze świadectwem Arystotelesa (*Metaph.* 987a 32) Platon „za młodu zaznajomił się z Kratylosem i przekonaniami Heraklitejczyków, że wszystko, co postrzegane zmysłowo zawsze płynie i nie ma o nich wiedzy, co zresztą i później przyjmował". Szerzej o relacji między filozofią Heraklita i Platona zob. np. T.H. Irwin, *Plato's Heracleiteanism*, „Philosophical Quarterly" 27 (1977), s. 1–13.

[7] Z tego też powodu rozmaicie określano przedmiot, jaki poddawany jest namysłowi w *Filebie*. O propozycjach starożytnych szerzej zob. A. Pacewicz, *Kolokwia Platońskie* ΦΙΛΗΒΟΣ. *Wstęp*, [w:] *Kolokwia Platońskie.* ΦΙΛΗΒΟΣ, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2006, s. 5–6. Współcześnie zob. np. H.-G. Gadamer, *Platos dia- lektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum* Philebos, Leipzig 1931, s. 82– 85; S. Benardete, *The Tragedy and Comedy of Life. Plato's* Philebus, Chicago 1993, s. 87–91; Plato, *Philebus*, J.C.B. Gosling (transl., notes, comm.), Oxford 1975, s. 139–142 (dalej jako: J.C.B. Gosling, *Commentary*); W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V: *The Later Plato and Academy*, Cambridge 1978, s. 202–203; M.F. Burnyeat, *First Words*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society" 43 (1997), s. 18–19. Warto wspomnieć o tym, że wg A. Krokiewicza (*Etyka Demokryta…*, s. 136–137) dialog ten nawiązuje do nauki Arystyppa, co jednakże trudno precyzyjnie uzasadnić.

[8] Świadczyć o tym mają brak rodzajnika [*ō*] przy wołaczu oraz użycie [*dē*] i [*nun*]; zob. J. Klein, *About Plato's* Philebus, „Interpretation" 2 (1972), s. 159. Frede to, że dialog rozpoczyna się w formie kontynuacji, uważa za specjalny zabieg fikcyjny; zob. Platon, *Philebos*, D. Frede (Übers. & Komm.), Göttingen 1997, s. 98 (dalej jako D. Frede, *Kommentar*).

[9] M. Wesoły (*Przedmiot, kompozycja i metoda Platońskiego „Fileba"*, [w:] *Kolokwia Platońskie.* ΦΙΛΗΒΟΣ, s. 28) uważa, że w dialogu tym „powraca tak ważny w jego twórczości komponent sokratejski ze swą strategią agonistyczną i diaporetyczną, czyli rywalizującym i sproblematyzowanym podejściem do dyskusji spornych kwestii". Uznaję, że spór w formie agonu ma na celu pokonanie i zwycięstwo tylko jednej strony biorącej w nim udział. Tymczasem *aphisbētēma* najprawdopo-

Pierwsze z nich, sformułowane wprawdzie przez Fileba, lecz zaakceptowane i reprezentowane przez Protarchosa, przyjmuje, że

> dla wszystkich zwierząt [*zōa*] dobrem [*agathon*] jest radowanie się, przyjemność i uciecha [*to chairein kai ten hēdonē kai terpsis*] i wszystko, co zgodne z tym rodzajem (*Phlb.* 11b 4–6).

Wydaje się, że przekazanie obrony tego stanowiska Protarchosowi, niemal całkowite odebranie głosu Filebowi[10] i zepchnięcie go w tło, mają sygnalizować, iż jest to teza mało istotna i niegodna uwagi. Należy jednak pamiętać, że to właśnie od imienia tej postaci zaczerpnęło tytuł całe pismo, co mogłoby wskazywać, iż właśnie reprezentowane przez nią poglądy stanowią to, co istotne dla rozważań. Co równie ważne, Fileb właściwie nie zamierza dyskutować z Sokratesem swojej tezy, ponieważ deklaruje obstawanie przy niej zarówno teraz, jak i w przyszłości (*Phlb.* 12a 7–8). Z tego też powodu można uznać, że Fileb reprezentuje stanowisko niemożliwego do zreformowania hedonizmu, które nie jest możliwe/godne, by poddać je filozoficznej dyskusji, która częściowo podjęta zostaje w dialogu *Gorgias*, gdzie rzecznikiem pewnej odmiany hedonizmu jest Kallikles[11].

Stanowisko Sokratesa z kolei zostaje sformułowane następująco:

---

dobniej takiego charakteru nie ma, co widać wyraźnie w *Filebie*, gdzie oba skrajne stanowiska są odrzucane, a argumentuje się na rzecz trzeciego — pośredniego.

[10] J. Klein (*About Plato's* Philebus, s. 158) wyliczył, że spośród 2369 linii dialogu 23 stanowią wypowiedzi Fileba, który odzywa się 14 razy.

[11] Zob. D. Frede, *The Hedonist's Conversion: The Role of Socrates in the* Philebus, [w:] *Form and Argument in Late Plato*, C. Gill, M.M. McCabe (eds.), Oxford 2000, s. 219–220. W tym miejscu chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym zagadnieniu. W literaturze pojawił się problem tego, czy *Fileb* przedstawia takie ujęcie przyjemności, które dotyczyłoby jej wszystkich rodzajów, czy też nie. Tradycyjnie uznaje się, że mamy do czynienia z ujęciem ogólnym. Zob. E. Susemihl, *Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie*, Bd. II, 1, Leipzig 1857, s. 26 i n; J. Ferber, *Platos Polemik gegen die Lustlehre*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik" 148 (1912), s. 141 i n. Pierwsze wątpliwości — o ile mi wiadomo — pojawiły się w pracy H. Voigtländera (*Die Lust und das Gute bei Platon*, Würzburg 1960, s. 163, przyp. 99), który uważa, że nie rozważa się przyjemności zmieszanych, których dusza doznaje sama dla siebie. J.C.B. Gosling i C.C.W. Taylor (*The Greeks on Pleasure*, s. 136) wyrażają już bardziej ogólną tezę: „Wydaje się jasne, że Platon w *Filebie* nie przedstawia żadnej ogólnej formuły w celu ujęcia natury przyjemności...". Teza tradycyjna jest jednak, z powodzeniem jak sądzę, broniona i uznawana przez wielu badaczy. Zob. np. D. Frede, *Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in the* Philebus, [w:] *The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (ed.), Cambridge 1992, s. 444; T.M. Tuozzo, *The General Account of Pleasure in Plato's* Philebus, „Journal of the History of Philosophy" 34 (1996), s. 495–513; G. van Riel, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 22.

bycie rozsądnym, myślenie, pojmowanie, pamiętanie oraz to, co temu pokrewne — słuszne przekonanie i prawdziwe kalkulacje [*to phronein kai to noein kai memnēsthai kai ta toutōn au suggenēi, doksan te orthēn kai alētheis logismous*] są atrakcyjniejsze i lepsze [*ameinō kai loō*] od przyjemności dla wszystkich tych, którzy zdolni są do uczestniczenia w nich. Dla zdolnych zaś mieć w nich udział jest najbardziej pożyteczne ze wszystkiego i to dla wszystkich tych, którzy są i którzy będą (*Phlb.* 11b 7–8).

Wydawałoby się, że w świetle tych wypowiedzi należałoby uznać, że Sokrates stawia tak charakterystyczne dla niego pytanie: „Czym to jest X?" (w tym przypadku: „czym jest dobro?") oraz sprawdza dwie możliwe odpowiedzi[12]. Jednakże podstawowym pytaniem raczej jest tutaj: „Czy X jest *q* dla wszystkich istot żywych, które są zdolne uczestniczyć [*metalabein*] w X?", przy czym nieco dalej zakres istot żywych zostaje zawężony, ponieważ ma zostać wskazana taka dyspozycja, czyli stan duszy [*heksis psychēs kai diathesis*], która „byłaby zdolna zapewnić wszystkim ludziom szczęśliwe życie" (*Phlb.* 11d 4–5). To pozwala zrozumieć wypowiedź Sokratesa na dwa sposoby. Chodzi przede wszystkim o odpowiednie ujęcie w powyższej tezie *q* (w tym przypadku pojęcia „dobro"), gdyż albo mowa jest tutaj wyłącznie o pozytywnym wartościowaniu pewnych stanów (oddaje to przekład „X jest dobre"), a więc *q* jest predykatem, który można przypisać danemu X. Interpretacja taka opierałaby się na użyciu w 11b 4 przymiotnika *agathon* bez rodzajnika. Jednakże jego brak nie musi oznaczać braku substantywizacji. Jeśli jednak miałaby ona miejsce, to mamy wtedy do czynienia z pytaniem o tożsamość między X a danym *q* (dobro)[13].

Należy jeszcze wziąć pod uwagę dodatkowe różnice, jakie pojawiają się w artykulacji powyższych przeświadczeń. Po pierwsze, w koncepcji Fileba podmiotem, względem którego relatywizuje się pojęcie dobra, jest wieloelementowy zbiór *zoa* (Z), nato-

[12] W starożytności tak to interpretowali: nieznany szerzej Parmenides oraz neoplatończycy Proklos i Jamblich (ci ostatni utożsamiali dobro z przyczyną celową); zob. Damascius, *Eis ton Philēbon*, 5, 1–3 (*Lectures on the* Philebus *wrongly attributed to Olympiodorus*, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam 1959); współcześnie zaś np. D. Davidson (*Plato's Philebus*, New York–London 1990, s. 18–19) oraz E. Benitez (*Forms in Plato's* Philebus, Assen 1989, s. 8).

[13] Przeważa teza o substancjalizacji i obiektywizacji (tę można oprzeć na odwołaniu się do prawdy [*talethes*] — 11c 9–10) dobra w *Filebie*; zob. P. Shorey, *Note on Plato* Philebus *11b, c*, „Classical Philology" 3 (1908), s. 343–344; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, s. 200, przyp. 3; E. Benitez, *Forms in Plato's* Philebus, s. 8–9; M. Migliori, *L'uomo fra piacere, inteligenza e bene. Commentario storico-filosofico al „Filebo" di Platone*, Milano, 1993, s. 51; D. Frede, *Kommentar*, s. 98–99.

miast w ujęciu Sokratesa wieloelementowy zbiór istot rozumnych (*IR*). Być może zbiory te są tożsame, a w obu przypadkach chodzi po prostu o zbiór ludzi. Ale możliwe jest również, że są rozłączne, jeśli *IR* = bogowie. Mogą wreszcie się przecinać, a przecięcie stanowiłby zbiór ludzi a różnicę z jednej strony zwierzęta nierozumne, z drugiej zaś bogowie. Po drugie, nie wiemy, czy w koncepcji Fileba jest tylko jedna wartość — przyjemność, czy też są inne, a jeżeli tak, to w jakiej są one wzajemnej relacji. Z kolei u Sokratesa przedstawiona jest relacja hierarchiczna między *hēdonē* a, ogólnie rzecz biorąc, rozumnością, która wyrażona zostaje poprzez użycie dwóch form stopnia wyższego od przymiotnika *agathos* — *ameinō kai lōiō*. Co do owych dwóch ostatnich form trudno jest powiedzieć, czy należy je uznać za synonimy (albo figurę *hendiadys*), i ewentualnie interpretować spójnik *kai* jako wyjaśniający, czy też należy dokonać rozróżnienia w znaczeniach[14]. Ponadto Sokrates wskazuje na dodatkowe zrelatywizowanie wspomnianej rozumności poprzez jej zinstrumentalizowanie (najpożyteczniejsze — *ōpheilimōtaton*)[15].

Nigdy się nie dowiemy, czy Platon zdawał sobie sprawę ze wszystkich tych wieloznaczności i potencjalnych różnic. Jeśli zaś zgodzimy się z oceną Wilamowitza-Moelendorffa, że w *Filebie* w bardzo słabym stopniu odzwierciedlona jest „sokratyczność" dyskusji, a tak naprawdę dialog ten stanowi już rozprawę napisaną na potrzeby Akademii[16], to być może niejednoznaczność wypowiedzi Sokratesa ma charakter zamierzony, aby „uczulić" adepta filozofii na tego rodzaju błędy i zabiegi retoryczne. Z pewnością jednak stanowiska Fileba i Sokratesa zostają przedstawione jako wzajemnie się wykluczające. Początek dyskusji pokazuje również, że żadne z tych stanowisk nie zostało sformułowane poprawnie, a więc właściwie nie będą one poddane namysłowi, lecz będzie się szukać odmiennego rozwiązania. Obie tezy bowiem uznają za coś jednego [*hen ti*] to, co takie nie jest — „coś jednego" czyli rodzaj [*genos*], który jest poprawnie zbudowany, gdy obejmuje *morphai* wzajemnie podobne [*homoia*], a niepoprawnie, gdy są niepodobne [*anomoia*] (*Phlb.* 12c 1–d 6). Standardowy pogląd, uzasadniany oczywiście przez przedstawiony później przykład

---

[14] Zob. *s.v. ameinō*; *s.v. lōiōn*, [w:] *A Greek-English Lexicon*, H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, Oxford 1996, s. 80, 1069.

[15] Do tych niejasności można jeszcze dodać: nie wiadomo, czy mamy do czynienia z tezami normatywnymi, czy też faktycznymi; zob. D. Frede, *Kommentar*, s. 100.

[16] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Bd. 1: *Leben nd Werke*, Berlin 1920, s. 628.

koloru (*Phlb.* 12e 3–13a 3), interpretuje relację *genos – morphai* jako relację rodzaj – gatunek, jednakże w tym wypadku pojęciowo można by się spodziewać rozróżnienia *genos – eidē* (zwłaszcza, że później pojawia się relacja *genos – meros*)[17], gdyż zasadniczo *morphē* ma odniesienie do sfery materialnej, zmiennej i zmysłowej, a można nawet odnaleźć w *Corpus Platonicum* wypowiedzi, które przeciwstawiają sobie *morphē* i *eidos*[18]. Jak się zdaje, Sokrates celowo używa pojęcia *morphē*, aby łatwiej uzyskać zgodę Protarchosa na silne zróżnicowanie rodzajowe przyjemności. Jeśli bowiem *morphē* konotowała zmienność, to również i pewną wielość.

Prawidłowo dokonany podział — jak to przedstawiono w *Sofiście* — zakłada podział rozłączny i wyczerpujący[19]. Sokrates jednak w *Filebie* zakłada jeszcze silniejsze reguły podziału, jaki ma być wprowadzony w obrębie przyjemności[20]. Między jej rodzajami nie zachodzi relacja podobieństwa (*Phlb.* 12c 8, d 5), lecz nie tylko są one niepodobne, lecz również (przynajmniej w przypadku części z nich) zachodzi między nimi relacja przeciwieństwa w najwyższym stopniu [*enantiōtaton*] (*Phlb.* 12e 6, 13a 1, 4). Ponadto pojęciowo zostają jeszcze odróżnione relacje odmienności [*diaphorotēs*] (*Phlb.* 12e 5, 13a 1, c 7) i różnicy [*heteron*] (*Phlb.* 13c 2), z których pierwszą można uznać za słabszą — to znaczy, jeśli weźmie się pod uwagę dowolną wielość (jako przeciwieństwo jedności) określoną rodzajowo, to ze względu na to, że jest wielością, jedne jej elementy są odmienne, inne natomiast są różne, przy czym oznacza to, że są sobie przeciwne. Można zilustrować to przykładem zbioru określanego mianem „barwa". W jego ob-

---

[17] Najlepiej widać to w *Sofiście* (np. *Sph.* 222d, 223c, 253d).

[18] Zob. Platon, *R.* 380d–381c (o bogu zmieniającym [*metaballein, alloioun*] swoją postać [*eidos*] w wiele kształtów [*morphas*] — aluzja do Zeusa, który zmieniał się w byka lub łabędzia, by uwieść kobiety); *R.* 397c 3–6 [*pantodapas morphas tōn metabolōn*]; *Phd.* 103e 2–6 (o konkretach); *Phdr.* 271a 4–8 (o duszy: *kata sōmatos morphēn polueides*), *Ti.* 50b 5–c 6 (o przestrzeni i materii), 52d 2–e 5 (o czterech elementach).

[19] Istnieje obszerna literatura na temat metody podziału u Platona. Z nowszych pozycji warto wymienić: D. Henry, *A Sharp Eye for Kinds: Plato on Collection and Division*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 41 (2011), s. 229–255; K. Dorter, *The Method of Division in the* Sophist*: Plato's Second* Deuteros Plous, [w:] *Plato's* Sophist *Revisited*, B. Bossi, T.M. Robinson (eds.), Berlin–Boston 2013, s. 87–99. Zagadnienie podziału w antyku opracowałem w artykule *Metoda podziału* (diairesis, divisio) *w starożytności*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 10 (2012), s. 63–76.

[20] W początkowej części *Fileba* w ogóle nie pojawia się pojęcie *eidos*, a jedynie *genos*. O tym, że jednak chodzi tutaj o diairezę, *explicite* mówi się później (*Phlb.* 20c 4: *diairesis eidōn hēdonēs*).

szarze na przykład czerń i biel można uznać za przeciwieństwo, natomiast zielony i czarny znajdują się w relacji odmienności.

Protarchos, chcąc zachować jedność w obszarze przyjemności, postuluje zachodzenie najwyższego stopnia podobieństwa, przedstawiając następujące formuły: (1) *hēdonēi hēdonē homoiotaton*; (2) *auto heautōi homoiotaton* (*Phlb.* 12e 1). O ile dla Protarchosa obie formuły prawdopodobnie wyrażają to samo, to jednak zwrócić należy uwagę, że ta tożsamość zachodzić nie musi. Pierwsza z nich może oznaczać relację symetryczną (na przykład, przyjemność z jedzenia i przyjemność z czytania są w relacji najwyższego podobieństwa), podczas gdy druga może wskazywać na tożsamość przyjemności jako takiej w czasie[21].

Za najważniejsze w tej pierwszej części dialogu uznaję jednak ukazanie dwuznaczności w rozumieniu początkowej tezy: *hēdonē einai tagathon*, do czego w znacznej mierze przyczynia się właśnie Sokrates. Niemal na samym początku, dokonując pewnego przedmiotowego rozróżnienia, wskazuje on:

> mówimy, że odczuwa przyjemność człowiek nieopanowany, odczuwa też przyjemność opanowany w samym byciu opanowanym [*autōi tōi sōphronein*]; odczuwa też przyjemność nierozumny pełen nierozumnych przekonań i nadziei [*anoētōn doksōn kai elpidōn*], odczuwa też przyjemność rozumny w samym byciu rozumnym [*autōi tōi phronein*]...(*Phlb.* 12c 4–d 4).

Protarchos interpretuje to w sposób, zgodnie z którym pewien stan rzeczy [*pragma*] posiada wprawdzie daną kwalifikację aksjologiczną, lecz nie przenosi się ona na podmiotowy stan odczuwania przyjemności pochodzący od tego stanu rzeczy (*Phlb.* 12d 7–8)[22]. Być może jest to również wskazanie celu prowadzonej dysputy — poszukuje się takiej dyspozycji czyli stanu duszy, która ma zapewnić szczęście, będącej w tym przypadku dyspozycją do odczuwania przyjemności, a w przypadku jej aktualnego odczuwania pojawia się szczęście. Najprawdopodobniej z tego powodu Sokrates jest zmuszony do przekształcenia tezy Protar-

---

[21] Możliwe jest również, że Protarchos rozumuje w „tradycyjny", Platoński sposób, który prowadził do aporii „trzeciego człowieka" (*Prm.* 132d–133b): jeśli X_1 jest podobne do X_2 i X_2 jest podobne do X_1, to są one podobne ze względu na X, z którym również związane były symetryczną relacją podobieństwa, a jeśli X, X_1 oraz X_2 są do siebie podobne, to można postulować X', które uzasadniałoby tę relację, i tak w nieskończoność.

[22] H.-G. Gadamer (*Platos Dialektische Ethik*, s. 86) uważa, że Protarchos w celu obrony swojej tezy gotów jest poświęcić naturalne rozumienie fenomenów [*das natürliche Verständnis der Phänomene*], jednakże odczuwanie przyjemności może również być uznane za fenomen naturalny.

chosa. Uzyskawszy akceptację dla wielości „przedmiotowej", Sokrates interpretuje przyjemność jako *ta hēdea*, a postawiona teza brzmi:

(*) *agatha panta einai ta hēdea* (*Phlb.* 13a 8).

Pomijając problem, co w tym jest podmiotem a co orzecznikiem w zdaniu (uznajmy za podmiot *ta hēdea*), dyskusja wydaje się cały czas toczyć na płaszczyźnie wyłącznie przedmiotowej. Jednak i na niej Sokrates nie dochodzi do porozumienia z Protarchosem, który odmawia arbitralnego — jego zdaniem — podziału przyjemności na dobre i złe, skoro przyjmuje się [*themenon*] tezę, że przyjemność jest dobrem (*Phlb.* 13b 6–c 2). Zostaje w ten sposób ujawniona odmienność postawy teoretycznej — o ile dla Sokratesa przyjęta teza wymaga uzasadnienia, o tyle dla Protarchosa stanowi właściwie aksjomat, który może ewentualnie stanowić punkt wyjścia dla dalszych rozważań. Jeśli tak jest, to zasadniczo wracamy do punktu wyjścia oraz tezy i postawy Fileba, które deklaratywnie nie będą ulegać zmianie bez względu na wynik dyskusji[23]. Odmowa rozróżnienia dwóch rodzajów przyjemności broni również młodego hedonistę przed zarzutem, że byty niepodobne określane są jedną nazwą (niepodobne przyjemności są dobre). Nie pomaga Sokratesowi nawet to, że rzekomo rozpoznaje on w rozumowaniu Protarchosa milcząco przyjętą tezę (ponownie mamy do czynienia z dwojakim jej ujęciem), zgodnie z którą:

(◇) wszystkie największe przeciwieństwa są jednym [*panta enantiōtata hen*] (*Phlb.* 13a 3–4);

(◇◇) to, co najbardziej niepodobne jest ze wszech miar najbardziej podobne do tego, co najbardziej niepodobne [*to anomoiotaton esti tōi anomoiotatōi pantōn homoiotaton*] (*Phlb.* 13d 4–5).

Nie uzasadnia to bowiem przyjęcia wielości przyjemności i przeciwieństwa przynajmniej części z nich, ani nie obala tego, że wszystkie przyjemności są dobre[24]. Dla Sokratesa jej odrzucenie ma ogromne znaczenie teoretyczne, gdyż najprawdopodobniej pozwala na nowo podjąć analizę filozoficznej koncepcji, zgodnie z którą wszystko jest jednym[25].

---

[23] D. Davidson, *Plato's Philebus*, s. 44.

[24] Zob. R.M. Dancy, *The One, The Many, and the Forms:* Philebus *15b 1–8*, „Ancient Philosophy" 4 (1984), s. 166–171.

[25] Analiza i odrzucenie tego stanowiska zostało przeprowadzone również w *Sofiście* (*Sph.* 242d–243c, 244b–245e).

Dostrzegając impas, jaki nastał w dyskusji, syn Sofroniskosa proponuje zacząć ją od nowa, by odnaleźć wspólną dla obydwu rozmówców drogę do prawdy, a dokonuje tego poprzez rezygnację z własnego stanowiska i przyjęcie, że elementy sfery intelektualnej, które wcześniej uznał za dobro, również mogą stanowić pewną wielość. Może ona zostać opisana zarówno przez relację niepodobieństwa, jak i przeciwieństwa. Protarchos zgadza się na przyjęcie wielości oraz niepodobieństwa wśród przyjemności, milczy natomiast, a więc prawdopodobnie nie przyjmuje zachodzenia wśród nich relacji przeciwieństwa (*Phlb.* 13d 7–14b 7).

Kolejna część dialogu zasadniczo zostaje poświęcona dialektycznej dyskusji nad związkami Jedna i Wielości oraz przedstawieniu podstawowych rodzajów, stanowiących ostateczne składniki rzeczywistości, którymi są: to, co określone [*peras*], nieokreślone [*apeiron*], zmieszane [*meikton*], przyczyna sprawcza — rozum [*aitia*, *nous*]. Zagadnienia te, o ile nie odnoszą się bezpośrednio do interesującej nas kwestii hedonizmu, zostaną pominięte lub przedstawione skrótowo[26].

Problem przyjemności powraca tuż po rozważaniach dotyczących związku jedności i wielości. Zostaje dokonane pewne ustalenie dotyczące przyjemności, które jednak uzasadnia się w dosyć zagadkowy sposób:

> Słyszałem dawne pośród jakichś wywodów [*tinōn logōn*] — zastanawiam się teraz czy to sen czy jawa — na temat przyjemności i rozumu [*peri hēdonēs kai phronēseōs*], że żadne z tych dwóch nie jest dobrem [*tagathon*], lecz coś innego, trzeciego, różnego od nich, lepszego od obydwu (*Phlb.* 20b 6–9).

Stwierdzenie to jest o tyle zastanawiające, że już wcześniej pojawia się aluzja, iż dobro może być czymś trzecim (*Phlb.* 14b 4), ale czy rzeczywiście tak jest, powinno się ujawnić w procedurze elenktycznej, a nie poprzez zastosowanie argumentu *ex auctoritate*. Jeśli miałoby się to dokonać zgodnie z ustaleniami „dawnych", to prawdopodobnie należałoby oczekiwać rozwiązania zgodnego z procedurą przedstawioną wcześniej, która ma nie tylko uzasadnienie w tym, że została przekazana przez „lepszych od nas i bliżej bogów zamieszkujących", lecz również w tym, iż

---

[26] Istnieje bogata literatura poświęcona tej części dialogu. Czytelnik może sięgnąć bądź do komentarzy (np. M. Migliori, *L'uomo fra piacere*, s. 70–187; D. Frede, *Kommentar*, s. 112–221), bądź do monografii (np. G. Striker, *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos,* Göttingen 1970; G. Löhr, *Das Problem des Einen und Vielen in Platons „Philebos"*, Göttingen 1990); S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden–Boston 2006, s. 51–159.

jej źródłem są sami bogowie, a ludzie otrzymali ją za pośrednictwem Prometeusza. Zgodnie z tą metodą poszukuje się konkretnej liczby określonych idei-jedności w danej wielości (*Phlb.* 16c 5–e 2)[27]. Tak się jednak nie dzieje i zostaje przeprowadzona — jak wspomniano — procedura elenktyczna. W jej ramach dokonuje się odpowiedniego określenia tego, czym jest dobro [*moira tagathou*]. Pojawiają się przede wszystkim dwa warunki bycia dobrem: bycie doskonałym (lub bycie celem — *teleon*)[28] oraz bycie wystarczającym [*hikanon*]. Istotny jest zwłaszcza ten drugi warunek, ponieważ stanowi on o tym, co odróżnia [*diapherein*] jedne byty od innych (*Phlb.* 20d 1–6). Należy to rozumieć tak, że o ile doskonałość jest czymś stopniowalnym, czyli może przysługiwać różnym bytom w różnym stopniu, dobru zaś po prostu w najwyższym, to wystarczalność nie jest stopniowalna i przysługuje wyłącznie dobru[29]. Jak się okazuje, warunku wystarczalności nie

---

[27] O różnych interpretacjach tej koncepcji zob. J.C.B. Gosling, *Commentary*, s. 153–181.

[28] W pojęciu tym kryje się pewna dwuznaczność, którą dostrzeżono już w starożytności (zob. Damascius, *Eis ton Philēbon*, 80), ponieważ obok znaczenia „doskonały" może również znaczyć „celowy" i — co należy podkreślić — do obu znaczeń odnosi się Sokrates, co wynika z jego słów dotyczących dobra (jest to trzeci warunek, który można określić mianem epistemologicznego), że „wszystko, co je, poznaje [*gignōskon*], poluje i zasadza się, chcąc je pochwycić i posiąść, a spośród innych [bytów] na żaden nie zwraca uwagi z wyjątkiem tych, które dokonują się zawsze wraz z [bytami] dobrymi [*plēn tōn apoteloumenōn hama agathois*] (alternatywne tłumaczenie: dążą do doskonałości zawsze wraz z [bytami] dobrymi)" (*Phlb.* 20d 8–10), wskazują raczej na znaczenie „cel" niż „doskonałość". Tak też rozumieją je D. Davidson (*Plato's Philebus*, s. 148–151) oraz J.M. Cooper (*Plato and Aristotle on 'Finality' and '(Self)-Sufficiency'*, [w:] *Plato and Aristotle's Ethics*, R. Heinaman (ed.), Aldershot–Burlington 2003, s. 118, przyp. 2), którzy dostrzegają w tym miejscu antycypację poglądów Stagiryty (*EN* 1097a–b). Jednakże część badaczy i tłumaczy optuje za znaczeniem „doskonały"; zob. np. P. Friedländer, *Platon II. Die Platonischen Schriften*, Berlin–Leipzig 1930, s. 570; T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford 1995, s. 332; D. Lefebvre, *Qu'est-ce qu'une vie vivable? La découverte de la vie mixte dans le* Philèbe, *20B–22B*, [w:] *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, vol. 1: *Commentaires*, M. Dixsaut (dir.), s. 67–68; D. Frede, *Kommentar*, s. 173, S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon…*, s. 165–166, przyp. 9. Warto wysunąć jeszcze jeden argument. Otóż okazuje się, że bycie wystarczającym można by zredukować do doskonałości i różnica znika. Sokrates twierdzi bowiem, że bycie wystarczającym to nic innego jak nigdy niczego nie potrzebować [*mēden mēdenos eti prosdeisthai*] (*Phlb.* 20e 6), czyli być pozbawionym braku. To zaś, co nie ma braków jest doskonałe, jak np. byt Parmenidesa (DK 28 B 8, 29–33). Jeśli więc mielibyśmy tutaj do czynienia ze znaczeniem „cel", to takiej redukcji nie można by dokonać.

[29] Warunek odróżnienia od innych bytów przypomina określenie dobra jako *epekeina tēs ousias*, które pojawia się w *Politei* (*R.* 509b 6–10). Zob. H.J. Krämer, *Epekeina tēs ousias. Zu Platon, Politeia 509 B*, „Archiv für Geschichte der Philosophie" 51 (1969), s. 1–30.

spełnia ani życie oddane wyłącznie przyjemności, ani wyłącznie rozumowi, lecz oba sposoby wymagają i dopełniają się wzajemnie. Oczywiście nie chodzi o życie w ogóle, lecz o życie takiego szczególnego bytu, jakim jest człowiek[30], a więc życie świadome. W związku z tym w życiu poddanym przyjemności potrzebne są elementy intelektualne, którymi w horyzoncie aczasowym są — wymienione już na początku dialogu — myślenie [*phronein*], pojmowanie [*noein*] i kalkulowanie [*logidzesthai*], a których przedmiotem jest to, co i jak należy czynić [*ta deonta*], oraz dodatkowo wiedza [*epistēmē*] i prawdziwe przekonanie [*doksa alēthē*] (*Phlb.* 21b 6–c 6). A ponieważ człowiek, którego życie ma być szczęśliwe, jest istotą „zanurzoną" w czasie, to należy również wziąć pod uwagę pamięć [*mnēmē*], która wiąże przeszłość z teraźniejszością, przekonanie [*doksa*], które odnosi się do teraźniejszości, oraz kalkulację [*logismos*], które nakierowana jest na przyszłość (*Phlb.* 21c 1–8). O ile w pierwszej części dialogu przyjemność została zinterpretowana jako proces lub to, co sprawia przyjemność, o tyle w tym miejscu Sokrates odwołuje się do niej jako czegoś, co wywołuje pewien stan, a mianowicie radość [*chairein*]. Zachowywanie w pamięci radości już doznanej, zdawanie sobie sprawy z jej występowania, kiedy ma miejsce, oraz przewidywanie, że takie a takie działanie przysporzy tyle a tyle radości, świadczy o życiu godnym człowieka, a nie skorupiaka. Świadczy — jak się zdaje — przede wszystkim o jego życiu wewnętrznym, duchowym, o jego samoświadomości i samopoznaniu[31], co w oparciu o zbudowaną na podstawie stanów przeszłych wiedzę i właściwe rozpoznanie stanów obecnych, umożliwia racjonalne wywnioskowanie stopnia stanu, który ma zajść. Sokrates zdaje się sugerować, że życie proponowane przez hedonistę jest swoistym

---

[30] Tak uważają np. H.-G. Gadamer, *Platons dialektische Ethik...*, s. 100–101; P. Friedländer, *Platon II*, s. 563; T. Irwin, *Plato's Ethics*, s. 333. Można jednak rozważyć możliwość innego określenia. W 21c 6–7 życie, które uczestniczy wyłącznie w przyjemności, jest określone jako życie nie jak człowiek [*dzēn ouk anthrōpou bion*], co może oznaczać życie jako zwierzę lub roślina (zob. *Phlb.* 22b 5: *pasi phutois kai dzōois*). Dalej jednak (*Phlb.* 22b 2), życie, które uczestniczy wyłącznie w przyjemności i to, które uczestniczy tylko w rozumie, określone jest jak nie warte wyboru ani dla człowieka, ani dla *ta dzōa*. To ostatnie pojęcie może znaczyć „zwierzęta" i wtedy pojawia się pytanie, czy któryś z wymienionych sposobów życia dostępny jest dla roślin, ale można to pojęcie rozumieć również szerzej jako „to, co żywe". Wtedy pojawi się ewentualnie pytanie, czy jest coś, co jest nieżywe, a co może wybrać wyłącznie jeden z dwóch sposobów życia. Zob. J.C.B. Gosling, *Commentary*, s. 88; S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon*, s. 178–179.

[31] Aspekt ten podkreśla E. Tielsch (*Die Platonischen Versionen der griechischen Doxalehre. Ein philosophisches Lexicon mit Kommentar*, Meisenheim am Glan 1970, s. 271–275) oraz T. Irwin (*Plato's Ethics*, s. 334).

następstwem stanów przyjemnych, które są wzajemnie ze sobą niepowiązane. Tymczasem może to być życie, w którym zachodzi ciągły stan przyjemności, o którym wspominał Arystyppos[32], że dane życie jest godne wyboru [*hairetos*] wtedy, gdy można żyć tak zawsze [*aei*] (a co sugeruje również sam Sokrates — *Phlb.* 22b 5–6). Na tym etapie dyskusji dostrzec można brak szczegółowych rozstrzygnięć dotyczących tego, w ja- ki sposób takie współdziałanie zachodzi — pojawią się bowiem one w dalszej części dialogu. Sokratesowi wystarcza to jednak, by Protarchos nie wiedział, co powiedzieć [*aphasia*] (*Phlb.* 21d 4) i w rezultacie porzucił swoje stanowisko.

Jako niewystarczające zostaje jednak również odrzucone życie, które ani w wielkim, ani w małym stopniu [*mēte mega mēte mikron*] nie uczestniczyłoby w przyjemności lub przykrości [*lupē*], lecz byłoby pozbawione tych doznań [*apathēs*] (*Phlb.* 21d 9–e 2). Już w starożytności dostrzegano, że oddzielenie od siebie sfery intelektualnej i emocjonalnej jest czymś sztucznym[33]. Chociaż jednak w tym miejscu *Fileba* brak argumentów za tym, żeby życie w *apatheia* nie było godne wyboru, to pewne możliwe rozwiązania zostaną zasugerowane w dalszej partii dialogu[34]. Po odrzuceniu obu skrajnych stanowisk pozostaje więc do rozważenia żywot, w którym „oba elementy są zmieszane tworząc przez to wspólnotę [*eks amphoin summeitheis, koinos genomenos*]" (*Phlb.* 22a 1–2; *meiktos bios — Phlb.* 22d 6). Z jednej więc strony zostaje odrzucone stanowisko czysto hedonistyczne (chociaż właściwie jako takie było niedyskutowane), z drugiej jednak otwiera się pewna furtka dla obecności przyjemności w życiu ludzkim i to takiej obecności, którą można by filozoficznie uzasadnić. Zmusza to również do ponownego przemyślenia stanowiska, które w literaturze przedmiotu określane jest mianem intelektualizmu etycznego, a którego przyjęcie okupione jest wysokim filozoficznym kosztem w postaci zinstrumentalizowania roli umysłu[35].

Wydaje się więc, że mógłby pojawić się kompromis, umożliwiający dalszą dyskusję, który miałby jednakże charakter wysoce powierzchowny. Wydawałoby się bowiem, że szukając wyjaśnie-

---

[32] Zob. fr. I B 28 Giannantoni = 157 i 207 Mannenbach = SSR IV A 174. D. Frede, *Kommentar*, s. 178–179; D. Lefevbre, *Cu'est-ce qu'une vie vivable?*, s. 85, przyp. 1.

[33] Damascius, *Eis ton Philēbon*, 87.

[34] Zob. Platon, *Phlb.* 43c n.

[35] Zob. D. Frede, *Kommentar*, s. 180–181; por. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. II: *Platon i Arystoteles*, Lublin 1996, s. 111; J. Cottingham, *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge 1998, s. 38.

nia struktury danej mieszaniny, powinno się podać nie tylko liczbę składników (w tym przypadku nie wiadomo, czy przyjemność i rozum są składnikami wystarczającymi, czy też należało by dodać coś jeszcze), lecz również proporcje, w jakiej dane składniki występują, a więc znaleźć zachodzące między nimi wewnętrzne relacje. Tymczasem po przyznaniu życiu zmieszanemu absolutnie pierwszego miejsca[36], nie zostaje ono poddane takiej analizie strukturalnej, lecz rozważa się nagrodę za drugie miejsce [*deutereion nikētērion*] (*Phlb.* 22c 7–8), która przyznana zostaje za bycie przyczyną [*aition*][37] danego sposobu życia. Jednakowoż czyni się to bez żadnej głębszej analizy i argumentacji — trudno bowiem za taką uznać stwierdzenie *ad hoc*, że rozum jest bliższy gatunkowo i bardziej podobny [*suggenesteros kai homoioteros*] (*Phlb.* 22d 8) do żywota mieszanego. Sokrates po prostu przyznaje tę nagrodę rozumowi oraz stwierdza, że przyjemność nie zasługuje ani na drugą, ani nawet na trzecią nagrodę. Protarchos zaś przyznaje mu rację i potwierdza zasadność całkowitego pozbawienia *hēdonē* wartości (*Phlb.* 22d–23a).

Po tych ustaleniach powraca zagadnienie czterech elementów (które jest wątkiem nowym w tym sensie, że podejmowanym na nowo, ponieważ Sokrates mówi, że zaczyna rozważania od początku [*archē*] (*Phlb.* 22c 1)) — *peras, apeiron, meiksis, aitia*[38]. Zostaje wyjaśniona ich natura oraz relacje, w jakie wchodzą. W ramach tej części dyskusji znaczące jest zwrócenie się Sokratesa do milczącego, aczkolwiek ciągle obecnego, Fileba i stwierdzenie, że przyjemność pozbawiona *peras* jest czymś takim, jak pycha [*hubris*] i niegodziwość [*ponēria*], w związku z czym powinna być

---

[36] C. Hampton (*Pleasure, Knowledge and Being*, New York 1990, s. 39) uważa, że koncepcja życia mieszanego nie jest tą, którą należy przypisywać Sokratesowi, lecz tym osobom, od których o niej usłyszał. Cała argumentacja oraz niepewne źródło tej koncepcji nie dowodzą, według Hampton, tego, że życie zmieszane jest lepsze od dwóch pozostałych. Trudno jednak z tym wnioskiem się zgodzić, ponieważ argument ten jest kolejnym krokiem dokonanym (aczkolwiek trzeba przyznać, że dokonuje się to „skokowo") w celu rozjaśnienia natury dobra, przyjemności, umysłu i ich roli w ludzkim życiu.

[37] Gosling (*Commentary*, s. 185) proponuje termin *aition* rozumieć szerzej niż „przyczyna", a mianowicie albo jako „być odpowiedzialnym za" [*be responsible for*], albo jako „wyjaśnienie" [*explanation*]; zob. również D.C. Russell, *Plato on Pleasure and Good Life*, Oxford 2005, s. 174.

[38] Pełne przedstawienie tego zagadnienia wykracza poza ramy niniejszej pracy. Prezentację stanowisk interpretacyjnych można znaleźć w: J.C.B. Gosling, *Commentary*, s. 185–205; D. Frede, *Kommentar*, s. 169–210; M. Migliori, *L'uomo fra piacere...*, s. 143–187. Jeśli chodzi o historyczne źródła tej koncepcji, badacze doszukują się ich w filozofii Anaksagorasa, pitagorejczyków, Empedoklesa oraz w medycynie hipokratejskiej; zob. S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon...*, s. 213.

poddawana prawu i porządkowi [*nomos kai taksis*], które cechują się *peras* (*Phlb.* 26b 8–10; por. 27e 8, 31a 9–10). Sokrates — najprawdopodobniej na mocy ogólnego stwierdzenia, że: „co tylko jawi się takim, że staje się bardziej i mniej [*mallon kai hētton*], przyjmuje mocniej i słabiej [*sphodra kai ērema*], nadto [*to lian*] i wszystko tego rodzaju" (*Phlb.* 24e 7–25a 1) — zalicza przyjemność do rodzaju *apeiron*, który zostaje jednocześnie poddany negatywnemu wartościowaniu. W pojawiających się do tej pory egzemplifikacjach *apeiron* jedynym negatywnym jego przykładem była choroba (*Phlb.* 25e 7–8), co pozwalało na rozpoznanie stanowiska Fileba jako pewnego stanu chorobowego. Tak więc właściwie już w tym miejscu dialogu dokonuje się pewne, aczkolwiek jeszcze dosyć enigmatyczne rozstrzygnięcie dotyczące natury przyjemności. Będąc *apeiron*, stanowi ona pewne podzielne *ad infinitum* kontinuum. Jeśli przyjmiemy, że rozpatrujemy ją w perspektywie dynamicznej — cechuje się stawaniem się czy też powstawaniem, to będziemy mieli do czynienia z ciągłością bardziej-mniej przyjemne. Natomiast jeśli *hēdonē* ma charakter przynajmniej względnie statyczny, jest stosunkowo stałym stanem, który pojawia się w efekcie procesu, to mamy do czynienia z przeciwieństwem mocniej-słabiej lub nie dość-nadmiernie przyjemny. Mimo tego rozróżnienia oba aspekty mają tę samą właściwość [*dunamis*], czyli to, co jest *apeiron*, nie może być ujęte w ramach jakiejś *określonej* wielkości [*poson*] (*Phlb.* 24c 1–3), która miałaby swe źródło w samym *apeiron*. Co to jednak znaczy? To znaczy, że w procesie wyjaśniania nie można wyjść poza zastosowanie do elementów *apeiron*[39] ujętych w jego charakterystyce przysłówków *mallon*, *hētton*, *sphodra*, *ērema*, *lian*. W przypadku przyjemności można o dwóch różnych stanach przyjemnych P_1 i P_2 stwierdzić, że $P_1 < P_2$, albo że P_1 powstaje szybciej / wolniej niż P_2, albo o stanie przyjemnym P, iż jest tak intensywny, że aż nadmierny, ale nie można stwierdzić, *o ile* $P_1 > P_2$, *o ile szybciej/wolniej* P_1 powstaje od P_2, czy też *ile* wynosi nadmiar P_1. Oprócz samej przyjemności za *apeiron* może również zostać uznane przeciwieństwo przyjemność-przykrość (*Phlb.* 27e 5, 41d 9).

Wcześniej — jak wykazano — uznając mieszaną formę życia za najlepszą, Sokrates dopuścił również do odgrywania w niej pewnej roli przez przyjemność. Teraz natomiast dokonuje dopre-

39 W literaturze ma miejsce spór odnośnie tego, co może być elementem *apeiron* (indywiduum, ogół) oraz jaki jest status zarówno elementów, jak i samego *apeiron* (niebyt, materia, pojęcie); zob. np. G. Striker, *Peras and Apeiron…*, s. 45 i polemika z tą interpretacją w: E.E. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, s. 72–74; S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon…*, s. 216–230.

cyzowania tej myśli, a mianowicie twierdzi, że właściwą rolę może odegrać tylko taka przyjemność, która poddana jest pewnej formie *peras*, które określa on mianem prawa i porządku. W ramach przedstawiania rodzaju *peras* oprócz prawa i porządku wymieniane są: to, co równe [*to ison*]; równość [*hē isotēs*]; to, co podwójne [*to diplasion*]; wszystko, co [jest] ze względu na liczbę [*pan pros arithmon*]; liczba [*arithmos*]; miara [*metron*]; to, co ze względu na miarę [*pros metron*] (*Phlb.* 25a 7–b 1)[40]. Bardzo trudno określić, czym jest *peras* samo, gdyż w dialogu nie zostają wymienione elementy zbioru określanego tym mianem. Ogólnie rzecz ujmując, można uznać, że *peras* jest bądź istotą normy, bądź samą nadającą miarę normą[41]. Jak pokazują rozważania z *Polityka*, jeśli chce się coś mierzyć w sposób umiejętny, to korzysta się ze sztuki mierniczej [*technē metrētikē*], która ma dwie części. W pierwszej uzyskuje się *koinōnian* poprzez wyłączne odniesienie do siebie wielkości i małości — jest to dziedzina matematyki tradycyjnej, ponieważ „mierzą one długość, szerokość, głębokość oraz szybkość względem przeciwieństwa w odniesieniu do liczby". W drugiej natomiast zachodzi *koinōnia kata tēn tēs geneseōs anagkaian ousian* (*Plt.* 283d 8–284e 5). Właśnie w tej drugiej odmianie sztuki mierniczej zachodzi odniesienie do właściwej miary [*to metrion*]; tego, co stosowne [*to prepon*]; tego, co we właściwym czasie [*kairos*]; tego, co należy [*to deon*]; względem których można określić nadmiar i niedomiar [*huperochē kai eilleipsis*], a w wyniku zastosowania któregoś z nich powstają albo dobrzy i piękni ludzie, albo dobre i piękne byty, ponieważ możliwe jest znalezienie środka między skrajnościami [*to meson tōn eschatōn*]. Być może właśnie o taki środek czy też o to, co pośrednie, co nie jest zdeterminowane kwantytatywnie, chodzi w tym miejscu *Fileba*. Możliwe jest również, że środek ten może być wyznaczony przez wyższą, różną od tradycyjnie ujmowanej, matematykę[42]. Takie podejście

---

[40] Należy wspomnieć, że zachodzi pewna trudność co do rozpoznania i ujęcia *peras*, na co wskazuje sam Sokrates (*Phlb.* 26d 4–5). I.M. Crombie (*An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II: *Plato on Knowledge and Reality*, London–New York 1963, s. 431) uważa, że klasa tego, co podpada pod *peras*, ujmowana jest intuicyjnie.

[41] H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959, s. 185; K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlischen Begründung der Wissenschften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963, s. 174.

[42] Zob. H.J. Krämer, *Arete bei Platon...*, s. 189; M. Miller, *Philosopher in Plato's* Statesman *together with „Dialectical Education and Unwritten Teachings in Plato's* Statesman", Las Vegas 2004, s. 65–69; T. Irwin, *Plato's Ethics*, s. 326; M.I. Santa Cruz, *Méthodes d'explication et la juste mesure dans le* Politique, [w:] *Reading the Statesman:*

do szeroko ujmowanego zagadnienia mierzenia pozwala zrozumieć, dlaczego w obszarze *peras* można odnaleźć również prawo i porządek, czyli pojęcia, które na pierwszy rzut oka nie są związane ze sferą matematyki. Jednak jak je rozumieć w perspektywie odniesienia do przyjemności? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy poddać analizie każde z pojawiających się tu pojęć.

Chociaż od V wieku p.n.e. — przede wszystkim za sprawą sofistów — prawo [*nomos*] uznawane jest za przeciwieństwo natury [*phusis*][43], to jednak nie w tej perspektywie, jak się zdaje, należy rozumieć analizowane miejsce dialogu *Fileb*. Świadczy o tym to, że Sokrates, zwracając się do milczącej tytułowej postaci tegoż pisma, odwołuje się do anonimowej bogini [*hē theos*] (*Phlb.* 26b 8), a więc narzuca się interpretacja *nomos* jako prawa boskiego. Początki tej koncepcji sięgają myśli Heraklita, który nie tylko przeciwstawia wielość praw ludzkich [*anthrōpeioi nomoi*] jednemu, boskiemu, lecz wyznacza również jego nad nimi pełną zwierzchność, a co za tym idzie ich podległość i posłuszeństwo (DK 22 B 114; B 33). Oczywiście w momencie, kiedy prawa ludzkie odzwierciedlają i wyrażają prawo boskie, dochodzi do tak ważnej dla Efezyjczyka syntezy jedności i wielości, która w makrokosmosie ustanowiona jest poprzez podporządkowanie elementów Logosowi, a w mikrokosmosie, w sferze społeczno-politycznej, poprzez podporządkowanie prawom, co wyraża się w koncepcjach równości i sprawiedliwości[44]. Jak pisze W. Jaeger: „prawo boskie Heraklita jest czymś autentycznie normatywnym. Jest ono najwyższą normą procesu kosmicznego i tym, co temu procesowi nadaje znaczenie i wartość"[45]. Odwołanie się do wyższego, boskiego porządku, który ma za zadanie usankcjonować prawo, od-

---

Proceedings of the III. Symposium Platonicum, C.J. Rowe (ed.), Sankt Augustin 1995, s. 190–199.

[43] Zob. F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945; G.B. Kerferd, *Sophistic Movement*, Cambridge 1981, rozdz. 10: *Nomos-physis controversy* (s. 111–130); J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986. To przeciwstawienie można wprawdzie dostrzec nieco wcześniej u Demokryta, który twierdzi, że zgodnie z naturą istoty żywe powinny współżyć i płodzić potomstwo, a kwestią *nomos* jest oczekiwanie od dzieci wdzięczności za poniesione trudy (DK 68 B 278), jednakże jako jedno z podstawowych rozróżnień w obszar filozofii wprowadzili je jednak sofiści.

[44] Szerzej zob. G. Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, [w:] G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. I: *The Presocratics*, Princeton 1993, s. 57–88.

[45] W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 183; por. R. Brague, *The Law of God: the Philosophical History of an Idea*, Chicago–London 2007, s. 19–24.

należć można również u Platona, ponieważ od takiego określenia pochodzenia prawa zaczyna się ostatnie dzieło założyciela Akademii. Pozwala to uznać, że było to dla niego czymś podstawowym i zasadniczym, skoro podkreśla również, iż odnośnie tego zagadnienia nie ma różnic między greckimi *poleis* (*Lg.* 624a–625a; *Min.* 319b–321b). Mimo jednak boskiego pochodzenia, takie prawo nie jest czymś idealnym, ponieważ

> nie może nakazywać tego, co najlepsze [*to beltiston*], ujmując ściśle [*akribōs*] zarazem to, co najlepsze i najsprawiedliwsze [*to ariston kai to dikaiotaton*] dla wszystkich; niepodobni są bowiem ludzie i ich czyny, a w sprawach ludzkich nic nigdy nie cieszy się spokojem [*hēsuchuian agein*]...(*Plt.* 294a 10–b 4).

Chodzi oczywiście o prawa stanowione czy to w formie niespisanej, czy spisanej, które mogą stanowić tylko drugą instancję regulującą (w sposób dobry, kiedy odzwierciedla porządek boski) życie czy to jednostki, czy grupy społecznej,

> gdyż ani prawo, ani żaden przepis [*taksis*] nie jest potężniejszy od wiedzy [*epistēmē*], ani nie jest w zgodzie z prawem boskim [*themis*], ażeby umysł [*nous*] był podległy czemuś i niewolnikiem czegoś, lecz rządzi on wszystkim, o ile w istocie [*ontōs*] i wedle natury jest prawdziwie wolny (*Lg.* 875c 6–d 2).

Być może więc, wiążąc ze sobą anonimową boginię z koniecznością ustanowienia *nomos*, wskazuje się w *Filebie* na to, że w obszarze przyjemności ważne jest nie tylko rozumne rozpoznanie właściwej oraz obiektywnej miary, lecz również rozważenie jej związku ze stanowieniem subiektywnego (w sensie zarówno subiektywizmu jednostkowego, jak i grupowego) prawa dotyczącego realizacji działań przyjemnych — na ile miara ta może zostać w nim przedstawiona.

Z kolei użycie pojęcia *taksis* przywodzi niemal natychmiast na myśl słowa Anaksymandra (DK 12 B 1) i kontekst prawniczo-sądowy[46] oraz fizykę Demokryta, w ramach której pojęcie to prawdopodobnie określało jedną z cech charakteryzujących wzajemny układ atomów (DK 68 A 38, 45, 125, 135). I chociaż ogólne znaczenie, mówiące o wzajemnym odniesieniu jakichś elementów, obecne jest również u Platona (na przykład *Phdr.* 247a 3, *Tht.* 253e 2), to w aż tak ogólnikowym ujęciu nie wydaje się przydatne do lepszego zrozumienia analizowanego miejsca *Fileba*. W przypadku tego dialogu — podobnie zresztą jak na przykład w *Polityku* (*Plt.* 269d 5–7) — pojęcie „porządek" jest albo synonimem pojęcia

---

[46] Zob. W. Jaeger, *Teologia...*, s. 78, przyp. 59.

„natura" [*phusis*], albo pozostaje z nim w bardzo ścisłym związku (*Phlb.* 49c 5). Natura danego bytu stanowi układ stosowny, odpowiedni [*prepon*] i harmonijny [*harmottein*], a więc porządek byłby tożsamy z tym, co znajduje się w ładzie oraz z kosmosem. Zinterpretowany zaś jako dobry/pożyteczny [*chrēstos*] może on zyskać wymiar aksjologiczny, a nawet ściśle etyczny i nomologiczny. Jak bowiem mówi Sokrates w *Gorgiasie*:

> Tym, co praworządne, oraz prawem nazwane są porządki i łady duszy [*tēs psuches takseis kai kosmēseis*], a z tego powstaje to, co przestrzega prawa i ładu, są zaś tym sprawiedliwość i roztropność [*dikaiosunē kai sōphrosunē*] (*Grg.* 503e 4–504d 3).

Jeśli doda się, że duszy, którą cechuje *kosmos*, oprócz dwóch wymienionych stanów wartościowych można przypisać również męstwo, wolność oraz prawdę [*andreia kai eleutheria kai alētheia*] (*Phd.* 114e), to jasny staje się ścisły związek porządku z cnotą [*aretē*] (*Grg.* 506d 5–506e 2), a poprzez nią również ze sferą intelektualną (*R.* 587a). Lodge tak podsumowuje, czym jest porządek w aspekcie indywidualnym:

> pewien wrodzony spokój dyspozycji, tendencja osobowości w kierunku umiarkowania i samokontroli w zaspokajaniu pragnień i pożądań. Człowiek cnotliwy jest umiarkowany, uporządkowany i powściągliwy, wolny od nagłych podniet, pozbawiony gwałtownych namiętności, nieulegający pokusom oraz po prostu i naturalnie spokojny oraz samoopanowany we wszystkim[47].

Skoro zaś człowiek reprezentuje mikrokosmos, a jego natura odzwierciedla porządek najwyższego, kosmiczno-ontologicznego rzędu, to *taksis* będzie realizowana również na innych poziomach, w tym w szeroko pojmowanej sferze społeczno-politycznej, ponieważ „wszystko, cokolwiek działoby się w polis, uczestnicząc w porządku i prawie, to wszystko dokonuje się jako dobro" (*Lg.* 780d 5–6).

Związek porządku z naturą, harmonią oraz dobrem wskazuje na ontologiczno-aksjologiczną jedność zapośredniczoną przez matematykę, ale nie przez tę praktyczną czy teoretyczną[48], lecz przez jej nową, zontologizowaną postać (określaną również mianem ontologii zmatematyzowanej)[49]. Takim modelem najprawdopodobniej posługiwał się Platon w tak zwanej „niespisanej na-

---

47 R.C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics…*, s. 65.

48 Co do tego rozróżnienia zob. Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*, Poznań 1937, s. 68–77.

49 K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, s. 293–296, 299–301; B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki matematyki i ontologii*, Katowice 2003, s. 55.

uce" [*agrapha dogmata*], w której znalazła ona wyraz w utożsamieniu dobra z Jednem[50]. W jednym z chronologicznie bardzo wczesnych testimoniów, a mianowicie we fragmencie *Etyki eudemejskiej* Arystotelesa, który to fragment z kolei prawdopodobnie pochodzi z zaginionego traktatu *O dobru*, *taksis* pojawia się właśnie w kontekście aksjologicznym:

> Należy przedstawić dobro samo przeciwnie niż to przedstawia się teraz; teraz bowiem na podstawie tego, co do czego nie ma zgody, że posiada dobro, wykazuje się to, co do czego jest zgoda, iż jest dobre — na podstawie liczb, że sprawiedliwość i zdrowie są dobrem; są bowiem porządkami [*takseis*] i liczbami, ponieważ liczbom i monadom przysługuje dobro z tego powodu, że jedno samo jest dobrem. Należy zaś [wykazywać to] na podstawie tego, co do czego jest zgoda, jak zdrowie, siła, *sōphrosunē*, że piękno jest raczej w bytach nieruchomych. Wszystkie bowiem te byty cechuje porządek i statyczność [*taksis kai ēremia*]. A jeśli tak, to raczej one [są piękne], raczej bowiem im one przysługują. Ryzykowne zaś jest wykazanie, że jedno samo jest dobrem, ponieważ liczby pragną. Nie mówi się bowiem jasno, w jaki sposób pragną, lecz wyraża się to nader powierzchownie. A ponadto, jak mógłby ktoś przyjmować, że istnieje pragnienie [*oreksis*] w tych bytach, którym nie przysługuje życie?[51].

Tym, co pozwala na powiązanie tego fragmentu z *Filebem*, jest z pewnością przykład zdrowia jako pewnego porządku, który to porządek ma jednakże szersze odniesienie, ponieważ wraz ze statycznością ma ono przysługiwać również innym stanom pozytywnym. Spokój i statyczność, jak już wspomniano, stanowią

---

[50] Istnieje kilka zbiorów testimoniów dotyczących tej nauki; zob. K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, s. 441–557; J.N. Findlay, *Plato...*, s. 413–454; M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris 1986 (édition revue et corigée Paris 2005; korzystam również z włoskiego przekładu: *L'insegnamento orale di Platone*, G. Reale (trad.), Milano 2008, s. 274–471); H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, s. 372–417; M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica. Per una raccolta delle principali testimonianze sui* legomena agrapha dogmata *di Platone. Testimonianze di etŕ ellenistica e di etŕ imperiale*, Roma 1998. O tożsamości zob. np. Aristoxenus, *Elementa harmonica* 39–40 (= test. 7 Gaiser = test. 2 Findlay = test. 1 Richard = test. 1 Krämer = test. B 1 Isnardi Parente).

[51] Arystoteles, *EE* 1218a 15–28. Fragment ten nie znalazł się w zbiorze Gaisera z tego powodu, że uznawano go za testimonium odnoszące się do Ksenokratesa (nie ma go również w zbiorze Findlaya). Przekonujące argumenty za uznaniem, że jest to fragment zaginionego traktatu *O dobru* i że odnosi się on do Platona przedstawił J. Brunschwig (*EE I 8, 1218a 15–32 et le* Περὶ τἀγαθοῦ, [w:] *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969)*, P. Moraux, D. Harlfinger (hrsg.), Berlin 1971, s. 197–222), co sprawiło, że pojawia się ono w kolejnych zbiorach (test. 79 Richard = test. 25 Krämer).

istotną cechę zarówno człowieka cnotliwego, a więc obecnej w nim cnoty, jak też dobrej polis. *Taksis* jako realizacja zasady zwanej Jednością gwarantuje obiektywność oceny danego pozytywnie aksjologicznego stanu oraz stanowi kryterium dezawuacji takich bytów, które go nie realizują, a wraz ze statecznością zapewniają koherencję zachowań według tegoż kryterium zarówno przez jednostkę, jak i grupy społeczne.

Tak więc użycie przez Platona pojęć „prawo" i „porządek", a także egzemplifikacja, realizacja i manifestacja za ich pomocą *peras* ma swój kontekst ontologiczny, w którym *peras* bądź reguluje proces przyjemnościowy zachodzący między skrajnościami, bądź stanowi punkt odniesienia pozwalający na stwierdzenie nadmiaru. Ma również aspekt regulatywny w kontekście aksjologicznym, ponieważ dzięki działaniu bogini, a więc znormalizowaniu tego, co samo z siebie i w sobie normy nie ma, nie dochodzi do uczynienia życia przykrym i uciążliwym, lecz do jego ocalenia od pogrążenia się w złu (*Phlb.* 26b 10–c 1)[52].

Pozostaje jeszcze rozważyć, czym charakteryzuje się uregulowana i znormatyzowana postać przyjemności. Trzeci rodzaj wymieniany w dialogu *Fileb* powstaje ze szczególnego zmieszania *peras* i *apeiron*, a mianowicie takiego, w wyniku którego powstaje jako byt [*genesis eis ousian*][53] odpowiedni związek [*orthē koinōnia*] (*Phlb.* 25e 7), który ma charakter potomka [*ekgonos*] obydwu „rodziców" (*Phlb.* 26d 8). W efekcie *apeiron* zostaje zatrzymany w swym ruchu lub zostaje wyznaczona miara w jego nadmiarze, a więc *de facto* traci ono swoją naturę, a *peras* przestaje być miarą/normą jako taką, lecz jest miarą/normą *w czymś* lub miarą/normą *czegoś*. Jako egzemplifikacje trzeciego rodzaju pojawiają się: zdrowie, muzyka, pory roku, piękno, siła oraz liczne, różne piękne rzeczy w duszach (*Phlb.* 25e 8–26b 6), a ponadto harmonia (*Phlb.* 31c 11) i to, co posiada duszę (*Phlb.* 32b 1). *Koinōnia* w swym najogólniejszym znaczeniu określa relację co najmniej dwóch elementów, na przykład idei piękna i rzeczy pięknej[54] czy

[52] O tym, że ta wieloaspektowość pojęcia „porządek" była ogólnie akceptowana w Akademii, świadczyć mogą *Definicje*, w których o porządku czytamy (*Def.* 413d 2–4): „Porządek — podobieństwo wytwarzania wszystkich bytów wzajemnie do siebie; symetria wspólnoty; przyczyna symetrii wszystkich bytów wzajemnie do siebie [odnośnie nauczania]". Szerzej na temat tego dziełka zob. H.G. Ingenkamp, *Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen*, Wiesbaden 1967 (odnośnie przytoczonej definicji zob. s. 66–67).

[53] Szerzej zob. E.E. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, s. 99–102; S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon…*, s. 243–246.

[54] Platon, *Phd.* 100d 5–6 (jako synonim „uczestniczenia"); por. *Prm.* 152a 1–2.

najwyższych rodzajów (*Sph.* 250b–260e). Zasadniczo ma odcień pozytywny, jak na przykład w *Gorgiasie*:

> Powiadają zaś mędrcy, Kalliklesie, że niebo, ziemię, bogów oraz ludzi łączy wspólnota [*koinōnia*] czyli przyjaźń, przyzwoitość, roztropność oraz sprawiedliwość i z tego powodu całość [*to holon*] nazywają ładem [*kosmos*]...(*Grg.* 507e 5–508a 3).

Wspomniany termin może również sugerować pojawienie się emergentnej całości jak w przypadku połączenia duszy i ciała, stanowiących jeden układ, który jednak dopiero jako wspólnota zdolny jest do odczuwania (*R.* 462c 10–d 5). W *Filebie* jednak owa wspólnota zostaje dookreślona pojęciem *orthotēs*, a jak sam Platon stwierdza: „to, co właściwe [...] wymaga uzasadnienia [*to orthōs* [...] *logou deitai*]" (*R.* 449c 7–8). Postulat uzasadnienia tego, co właściwe, ma zresztą swe źródło w filozofii sofistycznej — w koncepcji Protagorasa, w której można też dostrzec jego wielowarstwowość.

W Platońskim *Protagorasie* tytułowa postać swe zapatrywania na *paideię* przedstawia w następujący sposób:

> Sądzę Sokratesie, że ogromną część wychowania stanowi posiadanie [odpowiednich] kwalifikacji w odniesieniu do utworów poetyckich; to znaczy: (a) zrozumieć, jakie są wypowiedzi poetów, które zostały skomponowane poprawnie, a które nie [*ha te orthōs pepoiētai kai ha mē*], (b) posiadać wiedzę [umożliwiającą] interpretację [*epistasthai dielein*] oraz (c) będąc zapytanym, przedstawić uzasadnienie [*logon dounai*]. A to obecne zagadnienie będzie dotyczyło tego samego, o czym ty i ja obecnie dyskutujemy, a mianowicie cnoty [*aretē*], a przeniesione jest jedynie do poezji. To będzie jedyna różnica[55].

Cytat ten ukazuje, że *orthotēs* odnosi się przede wszystkim do formalnej strony budowy utworu, na przykład do tego, czy nie ma w nim niewłaściwie użytych form (DK 80 A 28, A 29). Początek analizy fragmentów poematu Symonidesa, przeprowadzonej w *Protagorasie*, wskazuje również, że poprawna budowa powinna być wolna od sprzeczności, a wtedy może zostać uznana za skomponowaną pięknie [*kalōs pepoiēsthai*] (*Prt.* 339b 7–10). W ten sposób *orthotēs* zyskuje aspekt logiczny i estetyczny zarazem, wkraczając jednocześnie w zakres interpretacji treści dzieła. Wreszcie analiza zagadnień etycznych w poezji nie różni się niczym co do swej ważności od czynienia tego w odniesieniu do problemów etycznych. Jest to oczywiście pokłosie swoistego subiekty-

---

[55] Platon, *Prt.* 338e 6–339a 6 = DK 80 A 25.

wizmu, w ramach którego to, co dostępne podmiotowi w poznaniu, i tak zostaje zobiektywizowane w języku; wypowiedzi zaś, bez względu na to, czy odnoszą się do innych wypowiedzi, czy do zjawisk, mają ten sam status. Wreszcie, widoczny jest brak wyraźnej zmiany w przedmiocie rozważań, a jedynie przeniesienie dociekań w nieco inny obszar, oraz wymóg uzasadnienia interpretacji [*logon dounai*] sprawia, że *orthotēs* wkracza w obszar etyki. Metodologiczne rozważania prowadzone są bowiem w formie dyskusji [*dialegesthai*], a stawianie pytań o podstawy, o słuszność interpretacji wiersza jest jednocześnie stawianiem pytań o podstawy, o słuszność poglądów na temat cnoty.

W tym kontekście można więc powiedzieć, że *orthē koinōnia* w *Filebie* może mieć wymiar formalny, to znaczy wiadomo, jakie są konstytuujące ją elementy, oraz że istnieje wiedza na temat ich wzajemnej relacji — iż to właśnie te elementy należy tak a nie inaczej „skomponować". Następnie można uzasadnić, podać rację, za takim, a nie innym odniesieniem, określeniem danego elementu przez inny. Gadamer zwraca uwagę, że w wymienionych w dialogu przykładach tego, co zmieszane, można dostrzec charakter dobra, mającego tak fundamentalne znaczenie dla Platońskiej ontologii, a to z kolei pozwala na zinterpretowanie tego, co słuszne, jako „prowadzącego do dobrego rezultatu"[56]. Uzyskany zostaje w ten sposób wymiar etyczny, który dobro gwarantuje chociażby w postaci pożyteczności i korzyści (*R.* 505a 2–4). Interpretacja ta może zyskać dodatkowe wsparcie w postaci wspomnianego powyżej ustępu z *Polityka* (*Plt.* 283c 11–284e 8), w którym mowa jest o składającej się z dwóch części sztuce mierniczej. Właśnie w jej drugiej części odniesienie do właściwej miary [*to metrion*], tego, co stosowne [*to prepon*], tego, co we właściwym czasie [*kairos*], tego, co powinne [*to deon*], względem których można określić nadmiar i niedomiar [*huperochē kai eilleipsis*], pozwala na powstanie dobrych i pięknych ludzi albo bytów. Być może o taki środek [*to meson*], który nie jest zdeterminowany czysto kwantytatywnie, i o taką właśnie *koinōnia* chodzi w tym miejscu *Fileba*.

Efekt takiej *orthē koinōnia* — jak już wspomniano — nosi miano oraz charakter potomka [*ekgonos*] obu rodziców i chociaż może

---

[56] H.-G. Gadamer, *Platons dialektische Ethik...*, s. 111. G. Striker (*Peras und Apeiron...*, s. 66–68) „prawidłowość" egzemplifikuje na przykładzie definicji: „Mamy trzy klasy pojęć, A, B i C, tego rodzaju, że każdy element z C może zostać zdefiniowany z pomocą przynajmniej jednego pojęcia z A i przynajmniej jednego pojęcia z B. Dla niektórych połączeń pojęć z A i B istnieje element w C, który może przez nie zostać zdefiniowany, dla zaś innych nie". W *Sofiście* Platon stwierdza odnośnie postaci, liter i słów, że jedne do siebie pasują, a inne nie, ale tego, dlaczego tak jest, nie wyjaśnia (*Sph.* 261d–262d).

to być określenie metaforyczne, to można podjąć próbę wydobycia z dialogów informacji przydatnych dla lepszego zrozumienia przekazu Platona. Od strony ontologicznej[57] na to zagadnienie nieco światła rzucić może dialog *Timajos*:

> W tym, co się obecnie mówi, należy myślowo wyróżnić trzy rodzaje: to, co zrodzone [*to gignomenon*], to, w czym się rodzi [*to en hōi gignetai*], to, za przyczyną czego upodobnione rodzi się to, co zrodzone [*to hothen aphomoioumenon phuetai to gignomenon*]. Wypada, ażeby to, co przyjmowało było podobne do matki, to, za przyczyną czego do ojca, to zaś, co ma naturę pośrednią z nich do potomka… (*Tim.* 50c 7–d 4).

Przykładami takich „potomków" są cztery elementy, rodzaje i gatunki naturalne istot żywych, a przede wszystkim to, w czym one są zawarte, czyli wszechświat. Mowa więc o względnie stałych i trwałych strukturach (względnie, ponieważ element pozostający w ciągłej zmianie zostaje ustabilizowany przez element bezwzględnie stały, w wyniku czego ani pierwszemu nie przysługuje zmienność, ani drugiemu niezmienność taka jak wcześniej). Stopień względności uzależniony jest od stopnia (proporcji) obecności w danej strukturze elementu duchowego, co w *Timajosie* zostaje przedstawione jako stopień obecności proporcji harmoniczno-artymetyczno-geometrycznych w strukturze zdeterminowanej geometrycznie (najwyższy we wszechświecie — niższy u bogów — jeszcze niższy u ludzi). By wyeksplikować to, czym jest potomek w warstwie aksjologicznej, warto przywołać słynną genealogię Erosa (a więc bóstwa związanego z przyjemnością, a nawet, można by zaryzykować tezę, tożsamego z *hēdonē*) z Platońskiej *Uczty* (*Smp.* 203b 1–204c 6), gdzie zostaje on spłodzony w dniu narodzin Afrodyty z Biedy [*Penia*], która poczęła go z głęboko śpiącym, upojonym nektarem Dostatkiem [*Poros*]. Nie wdając się w szczegółową analizę tego pięknego mitu[58], warto zwrócić uwagę na kilka jego elementów. Naturę Erosa cechuje trwa-

---

[57] Aspekt epistemologiczny „bycia potomkiem" pojawia się w przedstawianym przeze mnie wcześniej fragmencie Platońskiego *Teajteta*, gdzie potomkami dwóch ruchów — biernego i czynnego — są dwa „bliźniaki": to, co postrzegane i postrzeżenie.

[58] Zob. np.: K. Sier, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart–Leipzig 1997, s. 19–90; F.C.C. Sheffield, *Plato's* Symposium*: The Ethics of Desire*, Oxford 2006, s. 40–83. Można nadmienić, że G. Reale (*Per una nuova interpretazione di Platone…*; korzystam z przekładu angielskiego: *Toward a New Interpretation of Plato*, transl. J.R. Catan, R. Davies, Washington 1997, s. 286–287) postrzega w tym micie nawiązanie do koncepcji bipolarnej struktury rzeczywistości obecnej np. w dialogu *Timajos* albo w tzw. nauce niespisanej [*agrapha dogmata*], z którą to interpretacją polemizują np. K. Corrigan, E. Glazow-Cor-

łość zmienności, symbolizowanej przez cykl wzrost — życie — śmierć — zmartwychwstanie [*thallein* — *bioun* — *dzēn* — *apothneskein* — *anabiōskenai*], którą to trwałość gwarantuje natura ojca, podobnie jak w warstwie aksjologicznej gwarantuje ona posiadanie takich cech jak: nakierowanie na dobro i piękno, odwaga, śmiałość, siła, zmyślność, pragnienie i zdolność osiągania *phronēsis*. Eros jest daimonem, który egzystuje między ludźmi a bogami, między głupotą a mądrością. Będąc zaś miłośnikiem tej ostatniej, jest filozofem, którego natura charakteryzuje się etyczno-intelektualną jednością. Ten etyczny wymiar podkreśla Hadot, mówiąc, że „w opisie Diotymy Eros to także pragnienie doskonałości własnej, swego autentycznego ja. Cierpi z braku pełni bytu i dąży do jej osiągnięcia"[59].

Gdyby pokusić się o zinterpretowanie zjawiska przyjemności w świetle powyższych ustaleń, mogłoby to wyglądać następująco: przyjemność jest doznaniem o charakterze *apeiron*, o czym świadczyć może chociażby to, że o wielu rzeczach, o których orzeka się, że są przyjemne, twierdzi się również, że są mniej lub bardziej przyjemne, a nawet najprzyjemniejsze (stopniowanie: *hēdus* — *hēdiōn* — *hēdistos*), a także to, iż pomiędzy stanami określanymi w powyższy sposób zachodzi proces *genesis*. Ponadto, można stwierdzić, że istnieje stan nadmiernej przyjemności. Oprócz tego istnieje możliwość porównania między sobą dwóch stanów przyjemnych i stwierdzenie ich wzajemnej relacji pod względem intensywności, niemożliwe jest jednak zmierzenie tego w *stricte* matematyczny sposób oraz uzasadnienie, dlaczego tak jest, ponieważ w ramach samej przyjemności nie jest zawarta ani nie może istnieć żadna jednostka miary. Na przeszkodzie bowiem stoi ciągła procesualność przyjemności, która sprawia, że gdyby nawet istniała taka jednostka, to ulegałaby zmianie. Na przykład znawcy win większą przyjemność sprawia picie wina niż picie innych płynów albo picie dobrego wina niż picie „podłej" marki tego trunku. Jednakże nie potrafi w miarę precyzyjnie określić, *o ile* większą przyjemność mu to sprawia. To sprawianie przyjemności ma charakter procesu, który może być intensyfikowany. Najpierw zmysły są pobudzone przez zapach, wzrok napawa się barwą oraz konsystencją, a następnie pobudzane są kolejne kubki smakowe. Odkrywanie coraz to kolejnych „bukietów" może intensyfikować proces degustacji. Jednak wypicie całej butelki mo-

---

rigan, *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the* Symposium, Philadelphia 2004, s. 126–133.

[59] P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 97.

że doprowadzić do upojenia i swoistego nadmiaru przyjemności. Tym, co może niejako „z zewnątrz" wyregulować i znormatyzować przyjemność, są *perata* zwane prawem i porządkiem. Trudno pozytywnie uzasadnić, dlaczego akurat tego typu miara stosowana jest do przyjemności. Można by zaryzykować hipotezę, że jej natura ma taki charakter, iż nie poddaje się regulacji za pomocą miar charakterystycznych dla matematyki pojmowanej jako sztuka miernicza, a przynajmniej tej jej części, która operuje terminami „równość", „podwójność", „liczba", co jednak natychmiast zanegowało by możliwość dokonania tak zwanego rachunku hedonicznego (zobacz rozdział IV). Natomiast ta odmienna postać miary ma zarówno wymiar obiektywny, idealny, boski (prawdopodobnie sam w sobie możliwy do ujęcia wyłącznie w sposób intuicyjny), jej przełożenie zaś i realizacja w konkretnym prawie powoduje zatracenie tej idealności. Przykład takiego *nomos* w odniesieniu do picia wina, a więc czerpania przyjemności z takiej czynności, można odnaleźć w *Uczcie*, w którym to dialogu uczestnicy zgadzają się pić, ale tak, żeby nie przeszkadzało to w czerpaniu przyjemności z innego działania, a mianowicie rozmowy o sprawach ważkich. Za porządek w tym kontekście można by uznać odpowiednio przygotowany trunek, który nie ma postaci czystego wina, lecz zostaje stosownie i odpowiednio „osłabiony" przez dodanie wody oraz odpowiednio dopasowane (małe?) naczynia. Po zastosowaniu obu miar uzyskujemy spokojny proces spożywania trunku, a więc i spokojne czerpanie przyjemności, gdzie każdy uczestnik sympozjonu musi czuwać nad odpowiedniością powiązania *peras* i *apeiron*, to znaczy kontrolować dzięki posiadanej samowiedzy ilość przyjemności czerpanej z picia tak, aby nie doszło do nadmiaru (upojenia) i niedomiaru („suchości w gardle"), a więc również „uzupełniać" odpowiednią porcję przyjemności w odpowiednim czasie. W ten sposób uczestnicy uzyskują efekt spokojnego czerpania przyjemności z picia uzupełnianego przez czerpanie przyjemności intelektualnej płynącej ze słuchania popisów retorycznych.

Kontynuując rozważania w dialogu *Fileb* Sokrates obok *apeiron, peras* i *meikton* wskazuje na konieczność istnienia czynnika sprawczego [*aitia, to aition*], który ma charakter twórczy [*poioun, dēmiourgoun*]. Zostaje również przypomniana teza o zwycięstwie modelu życia zmieszanego [*meiktos bios*] z przyjemności i *phronēsis* (*Phlb.* 26c 4–27d 2). Takie życie cechuje nie tylko to, że jest zmieszane, lecz również to, iż jest, a właściwie stanowi część tego, co wytworzone i co powstało [*to poioumenon, to gignomenon, ge-*

genēmenē ousia]. Sokrates chce również, aby model ten zaakceptował Fileb, który przecież broni stylu życia, które jest przyjemne i niezmieszane [*hēdus kai ameikton*], w którym przyjemność, jak już wspomniano, zaliczona byłaby do *apeiron*. Fileb w pewnym sensie gotowy jest przystać na to, przyznając jednak, że przyjemność cechuje przede wszystkim *apeiron* pod względem nie tyko liczności [*plēthei*], lecz również pod względem „bardziej" [*mallon*], czyli byłaby ona *apeiron* jedynie jednostronnie, ale za to w dwóch aspektach. Za konsekwencję takiego podejścia uznaje on to, że taka przyjemność jest ze wszech miar dobrem [*pan agathon*]. Sokrates nie potrafi lub nie chce sobie poradzić z tak sformułowanym stanowiskiem Fileba, a jedynym wysuwanym kontrargumentem jest stwierdzenie, że nie wszelka przykrość jest zła, oraz apodyktyczna konstatacja, iż przyjemność i przykrość należą do rodzajów bytów nieokreślonych, którym może udzielić się jakaś część [*ti meros*] dobra (*Phlb.* 27e 1–28a 4)[60].

Zagadnienie przyjemności powraca w dialogu po tym, jak zostaje rozstrzygnięty status umysłu jako przyczyny (*Phlb.* 28c 1–31a 3). Jako dane *ex auctoritate* przyjęte zostają tezy: (1) przyjemność w aspekcie rodzajowym ma charakter *apeiron*[61], co oznacza, że „nie ma, ani nie będzie miała początku, środka i końca w sobie ani przez siebie [*en hautōi kai aph' heautou*]"[62]; (2) nie bada się jej

---

[60] Warto zwrócić tu uwagę na jedyne w tym dialogu pojawienie się formy *aperanta*, czyli imiesłowu czynnego, który pojawiając się w innych dialogach ma zasadniczo aspekt ilościowy; zob. Platon, *R.* 342a 7, 591d 6–9; *Prm.* 144c 1; *Sph.* 241c 1; 245d 12–14, 257a 6, *Plt.* 302a 4; *Tht.* 147c 4, 156b 6; *Criti.* 119a 4; *Ti.* 54a 2. Kwestię tę interpretuję w świetle formy tekstu opracowanej przez Burneta, natomiast możliwe jest, że w wypowiedzi Sokratesa nie chodzi o „rodzaj" [*genos*], ponieważ w manuskryptach odnaleźć można lekcję *gegonos*; zob. J.C.B. Gosling, *Notes*, [w:] Plato, *Philebus*, s. 97.

[61] W literaturze przedmiotu pojawia się teza, że Platon jest niekonsekwentny w swych ustaleniach, gdyż przyjemność uznawana jest za przynależną do *apeiron* (*Phlb.* 31a; 41d). Wprowadza się więc rozróżnienie pomiędzy przyjemnością i bólem samym oraz ich przyczynami. Te ostatnie przynależą do rodzaju mieszanego, podczas gdy pierwsze do nieokreślonego; zob. J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure...*, s. 181–182. Można uznać to za zbędne, ponieważ przyjemność i ból powstają *w* rodzaju mieszanym, do którego Platon zalicza na przykład zdrowie i harmonię, które, według mnie, należy interpretować jako zdrowy byt, harmonijny byt [*ousia*].

[62] Stwierdzenie to przypomina uwagę, jaką na temat związku przyjemności i bólu formułuje Sokrates w początkowej partii *Fedona* (*Phd.* 60b 3–c 1): „Jakże czymś paradoksalnym [...] zdaje mi się być to, co ludzie nazywają przyjemnością [*hēdu*]; jakże dziwnie naturalne jest, że jest w relacji tego, co uznane za przeciwne — przykrości [*luperon*], nie chcą jednocześnie pojawić się u tego samego człowieka, jeśli zaś ktoś goniłby i schwycił jedną, to niemal konieczne jest, ażeby zawsze schwycił również drugą, jak gdyby będąc dwoma zostały połączone jednym końcem".

kath' auto, lecz ze względu na przykrość. Natomiast jako postulaty badawcze zostają określone następujące problemy do rozważenia: (1) to, w czym [*en hōi*] powstają przyjemność i ból; (2) przez jakie doznanie [*dia ti pathos*] one powstają (*Phlb.* 31a 8–b 6).

Powstawanie obu rodzajów doznań — przyjemności i przykrości — zostaje usytuowane w „rodzaju wspólnym" [*to koinon*], który należy utożsamić ze wspominanym wcześniej w *Filebie* rodzajem tego, co zmieszane [*meikton*], nacechowanym miarą, proporcją oraz harmonią, które są jego stanami naturalnymi. Należy zwrócić tu uwagę na kilka spraw. Po pierwsze, szukanie tego, gdzie zachodzi dane odczucie oraz poprzez jakie doznanie, jest nowością metodologiczną, ponieważ zgodnie z zaproponowaną wcześniej metodą (*Phlb.* 16c–17a) powinno się określać, *ile* czegoś jest, oraz *jakie* to coś jest, to znaczy, jakie są relacje pomiędzy odnalezionymi składnikami[63]. Po drugie, należy prawdopodobnie uznać, że Platon nie dąży jeszcze w tym miejscu do zdefiniowania przyjemności (trudno bowiem za taką uznać określenie jej jako rodzaj *apeiron*), a wyróżnione rodzaje przyjemności zostają zaproponowane, a nie są efektem przeprowadzonej uprzednio analizy[64]. Po trzecie, tak a nie inaczej sformułowane postulaty badawcze wskazują, że oba badane stany mają charakter procesu. Po czwarte, w analizie nie można brać pod uwagę dowolnego rodzaju wspólnego, dowolnej mieszaniny, lecz jedynie jej specyficzny rodzaj, a mianowicie istota żywa lub zwierzę [*zōon*], czyli byt obdarzony duszą [*empsuchon*]. Co jednak uzasadnia takie ograniczenie przestrzeni badawczej? Jedynym, jak się zdaje, uzasadnieniem, i to o charakterze pośrednim, jest wskazanie, że w tej części dialogu następuje powrót do rozważań nad istotą życia szczęśliwego w wymiarze przede wszystkim ludzkim. Taka struktura, jaką jest człowiek, w stanie normalnym, zharmonizowanym[65], posiada naturę [*phusis*] tożsamą z jej istotą [*ousia*]. Kiedy struktura takiej mieszaniny zostaje naruszona przez rozkład [*lusis*, *phthora*, *diakrusis*, *dialusis*], powstaje przykrość, natomiast przywracanie jej do stanu zgodnego z naturą poprzez ponowne

---

[63] Podział stanów związanych z przyjemnością (ale tylko tych) odpowiada raczej rozwijanej w *agrapha dogmata* kategoryzacji *kath' auto* oraz *pros ti*; zob. fr. 35a–35c Gaiser.

[64] Zob. D. Frede, *Kommentar*, s. 227–229; S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon…*, s. 297.

[65] Pojęcia „harmonia" i „harmonizowanie" w sposób oczywisty odsyłają do Pitagorejczyków, a w kontekście medycznym przede wszystkim do Alkmajona (DK 24 B 4), chociaż możliwa jest również inspiracja filozofią Empedoklesa (DK 31 A 95).

zharmonizowanie [*plērōsis*[66], *apodosis*] czynników jest nazywane przyjemnością (*Phlb.* 31d 4–32b 4). Tak rozumiane przyjemności i nieprzyjemności mają charakter cielesny, to znaczy jako jeden z koniecznych czynników — jako przyczyna — występuje odpowiedni proces cielesny, drugim natomiast jest dusza lub umysł, który „rejestruje" tego rodzaju proces i zostaje wprawiony w stan przyjemności[67].

Ten fizyczno-duchowy aspekt *hēdonē* przedstawiony zostaje również w *Timajosie*, gdzie koncepcje filozoficzne zostają wprawdzie wyrażone w nieco innej terminologii, ale mają podobny sens. Zgodnie z projektem przedstawionym w *Timajosie* przyjemność i ból przynależą wyłącznie naturze ludzkiej. W hierarchii istot żywych człowiek znajduje się zaraz za bogami, którzy nie są, jak się okazuje, bytami doskonałymi. Pierwszym elementem osłabiającym ich doskonałość jest to, że są stworzeni. Demiurg użył do tego pozostałości tego, co było używane wcześniej, a więc najprawdopodobniej pierwszych elementów — bytu niepodzielnego [*ameriston*], niezmiennego i tego samego [*tauton*] oraz podzielnego [*meriston*] i innego [*thateron*], oraz duszy wszystkiego, które to wszystkie elementy poddał on wymieszaniu [*misgon*]. Sposób ich wymieszania był taki sam jak wcześniej, efekt jednakże pod względem proporcji/czystości mieszaniny był drugiego lub trzeciego rzędu (*Ti.* 41d 4–7). Trudno z całą pewnością stwierdzić, co sprawiło, że ta pierwotna proporcja/czystość została zaburzona. Nie wydaje się uzasadniona swoiście neoplatońska teza, jaką wysunął Robin, że indywidualne dusze są jak upadłe anioły — zdewaluowanymi kopiami duszy świata, albowiem w *Timajosie* nie dochodzi do upadku tego, co już jest, lecz do powołania do istnienia nowego rodzaju bytu[68]. Można postawić hipotezę, że do-

---

[66] Według G.R. Carone (*Hedonism and Pleasureless Life…*, s. 267, przyp. 19) oraz A.V. Campos (*The Ontology of Pleasure in the* Philebus, „Proceedings of the Boston Area of Ancient Philosophy" 24 (2009), s. 63, przyp. 19) *plērosis* oznacza nie tylko proces, lecz również stan, który powstaje w wyniku procesu.

[67] Mógłby ktoś zwrócić uwagę, że uznanie procesu cielesnego za przyczynę bezpośrednio nie wynika z tekstu. Sądzę jednak, że w kontekście późniejszego wywodu w *Filebie* i wskazania, iż istnieją procesy, które nie są odbierane przez duszę, można uznać, że Platon w tym miejscu mówi o procesach, które dusza jednak odbiera. Tak więc nie dotyczyłaby *Fileba* krytyka, jakiej poddaje Stagiryta definicję przykrości jako „gwałtownego rozerwania części naturalnie zrośniętych" czy też zdrowia jako „równowagi elementów ciepłych i zimnych"; zob. Arystoteles, *Top.*, 145a 33–b 20, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990. Por. R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the* Philebus *with Introduction and Commentary*, Cambridge 1958, s. 61; D. Davidson, *Plato's Philebus...*, s. 335.

[68] L. Robin, *Platon*, Paris 1935, s. 203; por. T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto–Buffalo–London 1995, s. 104.

szło do zniekształcenia pierwotnej harmonii, zgodnie z którą została uporządkowana dusza wszechświata. Można więc przyjąć, że czystość niższego rzędu oznacza mniejszą harmoniczność, co z kolei oznacza mniejszy stopień rozumności[69]. Człowiek zaś jest dziełem tych zrodzonych już bogów-gwiazd. Jego ciało podatne jest na zmianę ilościową [*prosioi — apioi*][70], w wyniku czego powstają dzięki gwałtownym doznaniom [*biaia pathēmata*] postrzeżenie zmysłowe [*aisthēsis*] oraz miłość zmysłowa [*erōs*] zmieszana z przyjemnością i bólem. Z dwoma ostatnimi odczuciami związane są strach i pożądanie [*phobos kai thumos*] oraz inne doznania, także te, które są im przeciwne (*Ti.* 42a 3–b 1). Ich przyczyny rozważane są w dalszej części dialogu. Doznania zostają podzielone na postrzegalne i niepostrzegalne [*aisthēta kai anaisthēta*], co związane jest ze sposobem poruszania się elementów materialnych (*Ti.* 64a 6–b 1). Jak wiadomo, konstrukcja świata materialnego oparta została w *Timajosie* o standardowe cztery elementy, które posiadają strukturę geometryczną w postaci tak zwanych brył platońskich, a ruch przysługiwał tylko trzem. Spośród nich czworościan został utożsamiony z ogniem, któremu jednocześnie nadano cechy: najmniejszy, najostrzejszy, najlżejszy oraz cechę najłatwiejszego przemieszczania się [*eukinētaton*]. Natomiast elementem poruszającym się najtrudniej jest woda (*Ti.* 55e 7–56b 3). Ogień odgrywa główną rolę w postrzeganiu, zwłaszcza wzrokowym, które zachodzi tylko wtedy, gdy dojdzie do połączenia ognia znajdującego się na zewnątrz organu zmysłowego z tym, który wypływa z niego (*Ti.* 45b–d). Pod wpływem doznania element łatwo poruszający się zostaje pobudzony do ruchu kołowego i wzbudza taki sam ruch w kolejnych elementach, aż ruch ten dotrze do części duszy będącej siedliskiem świadomości [*to phronimon*], w efekcie czego zostanie ukazany charakter [*dunamis*][71] tego, co wywołało wrażenie (*Ti.* 64b 3–6). Wskazuje to na ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy aspektem materialnym a duchowym istoty ludzkiej, przy czym dotyczy tak zwanej śmier-

---

[69] Zob. Platon, *Ti.*, 90c 7–d 7: „Dla tego, co w nas boskie odpowiednimi ruchami są koliste ruchy i myśli wszechświata [*tou pantos*]; trzeba, ażeby każdy podążał za nimi; natomiast obroty w głowie zakłócone w nas z powodu narodzin poprawić [należy] poprzez rozważanie kolistych ruchów i harmonii wszechświata, ażeby to, co ujmuje umysłowo [*to katanoun*] upodobniło się do tego, co ujmowane zgodnie z pierwotną naturą [*kata archaian phusin*]".

[70] Por. Platon, *R.*, 583e 9–10: „A to, co przyjemne [*to hedu*], które powstaje w duszy i to, co bolesne [*to luperon*], oba są pewnym ruchem [*kinēsis*]; czyż nie?".

[71] A.E. Taylor w komentarzu (*A Commentary on Plato's* Timaeus, Oxford 1928, s. 446) wskazuje jako uzasadnienie takiego tłumaczenia pojęcia *dunamis* dwa miejsca z *Corpus Hippocraticum*: *De prisca medicina*, I 6 oraz *De natura hominis*, I 354.

telnej części duszy, która została umieszczona przez bogów w tułowiu i podzielona na część wyższą i niższą. Tak jak granicą między częścią nieśmiertelną a śmiertelną jest szyja, tak między dwiema częściami śmiertelnej duszy fizjologiczną granicę stanowi diafragma[72]. Związek pomiędzy duszą śmiertelną a ciałem widać również w reakcjach tego ostatniego na emocje opanowujące duszę — na przykład w przyspieszonym biciu serca towarzyszącym uczuciu strachu i wspomaganiu jego opanowywania dzięki płucom (*Ti.* 69e–70c). Natomiast nadmierna przyjemność (podobnie jak ból) stanowi największą chorobę duszy (*Ti.* 85b 5–6).

Wedle *Timajosa* przyjemność nie jest jednak wywoływana przez dowolne doznanie, lecz muszą być spełnione dodatkowe warunki. Po pierwsze, doznanie musi zachodzić w zgodzie z naturą [*eis phusin*][73]. Po drugie, musi mieć znaczny stopień intensywności, powstający w krótkim czasie. Po trzecie, przyjemność dotyczy przywracania stanu pierwotnego [*kathistamena eis to auto*]. Ponadto przyjemność może powstawać z pobudzenia różnych zmysłów. Jeśli działanie takiego zmysłu polega na wypełnianiu [*plērōsis*] i opróżnianiu [*kenōsis*], to przyjemność pojawia się w przypadku wypełnienia. Za przykład służy zaś zmysł powonienia (*Ti.* 64c–65a). Zasadniczy zrąb tej koncepcji zgadza się z ustaleniami poczynionymi w *Filebie*, co pozwala nam powrócić do stanowiska przedstawianego w tym drugim dialogu.

Lecz takie doznanie jak przyjemność — druga jego postać [*eidos*], może powstać również w samej duszy poprzez oczekiwanie [*dia prosdokias*] (*Phlb.* 32c 4) i dzięki pamięci [*mnēmē*][74]. Na poziomie wolicjonalnym jest ono tożsame z przyjemną i bezpieczną (czyli nienarażającą na realizację przez człowieka przeciwwartości) nadzieją na to, co przyjemne [*tōn hēdeōn elpidzomenon hēdu kai*

[72] Por. Alcinous, *Didaskalikos*, XXIV 1–4 (dostępne są dwa przekłady polskie tego dzieła: *Wykład nauki platońskiej*, tłum. J. Komorowska, „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 4 [39] (2006), s. 25–77; *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008).

[73] Zob. Platon, *Ti.*, 81e 1–5: „wszystko bowiem, co wbrew naturze, jest bolesne, a co powstaje zgodnie z naturą przyjemne [*pephuken gignomenon hedu*] [...] Również śmierć [...], ta która przychodzi na starość wraz z kresem wedle natury [*epi telos kata phusin*], najbardziej bezbolesna spośród śmierci, powstaje raczej wraz z przyjemnością niż bólem".

[74] D.A. Reidy (*False Pleasures and Platos* Philebus, „The Journal of Value Inquiry" 32 (1998), s. 344) zauważa, że dusza może, ale nie musi, dostrzegać rozpadu i przywracania ładu w sobie samej. Pytanie jednak, czy dusza w ogóle jest tego rodzaju złożeniem, które może tracić i odzyskiwać ład części czy też elementów ją konstytuujących, gdyż mówi się o niej jako bycie prostym np. w *Fedonie* (*Phd.* 80b).

tharraleon] (*Phlb.* 32c 1–2), natomiast na poziomie epistemologiczno-ontologicznym jest niezmieszane, czyste i jako takie ma stanowić kryterium rozstrzygnięcia tezy o ewentualnej tożsamości dobra i przyjemności. Co ciekawe, Platon nie wspomina w tym miejscu *Fileba* o konieczności współwystępowania innych stanów, na przykład pamięci (wspomina o niej nieco dalej — *Phlb.* 33c 6), co może sugerować, że pamięć można rozumieć na dwa sposoby. W jednym z nich związana jest ona z ciałem — jest to pamięć, która zachowuje postrzeżenia i stanowi podstawę operowania na tego rodzaju materiale, w drugim zaś nie jest powiązana z ciałem, a wiemy o niej dzięki procesowi zwanemu przypominaniem [*anamnēsis*] (*Phlb.* 34c)[75]. Wydaje się, że wprowadzając w tym miejscu rozważań zagadnienie pamięci, Platon obciąża ten termin pewną dwuznacznością, albowiem pamięć jako „zachowanie postrzeżenia" należałoby odróżnić od pamięci-umysłu, w którym przechowywane są rozmaite pojęcia ogólne[76]. Zapewne stanowi to również pierwszy krok w ukonstytuowaniu i określeniu przyjemności „czystych", o których będzie mowa w dalszej części dialogu (oraz niniejszej pracy), ale należy pamiętać, że w wypadku tychże przyjemności elementem koniecznym wydaje się być obecność postrzeżenia zmysłowego, które tę przyjemność wywołuje. Wyróżnienie tego rodzaju przyjemności jest ważne w relacji do trzeciej możliwości, trzeciego stanu [*diathesis*], który ma miejsce, gdy w mieszaninie nie zachodzi żaden proces. Taki stan nie może jednak dotyczyć bytu ze sfery zmysłowej, którą Platon ujmuje po heraklitejsku jako podlegający ciągłej zmianie, lecz tylko czegoś z niezmiennej sfery bytu wiecznego. To, co wieczne, zasługuje na miano boskiego, a więc znalezienie się w aprocesualnym[77] stanie uznane jest za coś najbardziej boskiego [*theiotaton*], ponieważ to

---

[75] Platon, *Phlb.* 31c–34b; por. *Tht.* 191c. W *Filebie* mielibyśmy więc do czynienia z dwoma rodzajami anamnezy: pierwsza jest zwykłym przypomnieniem tego, co wcześniej zostało przez nią doznane wraz z ciałem — jest to przypomnienie z pamięci, natomiast drugi rodzaj jest odtworzeniem [*anapolein*] doznania albo tego, czego dusza się nauczyła. Frede (*Kommentar*, s. 235) stwierdza, że ze względu na skoncentrowanie się przez Platona na postrzeżeniach nie może być tutaj mowy o nauce o anamnezie, jaką znamy z dialogów okresu średnio-akademickiego, co uważam za zbytnie zawężenie problemu, ponieważ możliwość ta nie zostaje odrzucona, a sam proces przypominania, jak już wspomniałem, ma dwa aspekty, co zresztą potwierdza przedstawienie tej koncepcji w *Fedonie* (*Phd.* 73c n.). Por. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, s. 217–218, przyp. 3.

[76] J.C.B. Gosling (*Commentary*, s. 97–98, 100–101) uznaje wręcz, że w tym miejscu *psuchē* można przetłumaczyć jako „umysł";.

[77] Przeciwieństwem aprocesualności jest apostrzeżeniowość [*anaisthesia*], kiedy doznanie zachodzące w ciele nie zostaje „zarejestrowane" przez duszę; zob. Platon, *Phlb.* 33d 2–4.

właśnie bogom — oczywiście w teologii filozofów — nie przystoi się cieszyć ani smucić. Platon przedstawia więc fundamentalną różnicę między boskim a nie-boskim, ludzkim umysłem-duszą, która to różnica polega na niepodleganiu i podleganiu temporalności. Umysłu boskiego, znajdującego się w wiecznym „teraz", nie dotyczy pamięć przeszłości i nadzieja przyszłości. Te stany — kognitywny i emotywny — dotyczą tylko bytu ludzkiego, który nigdy nie wznosi się do poziomu tożsamego z boskim, a jedynie zbliża się do niego. Nawet uwolniwszy się od ciała, ma on przeszłość i nakierowany jest na konieczne, jak się zdaje, ponowne wcielenie. Umysł-dusza ludzka jest więc jakiegoś rodzaju *compositum*, w którym zawarte są elementy nieredukowalne do tego, co czysto intelektualne[78]. Spośród tych dwóch ostatnich sposobów funkcjonowania pierwszy, jak już wspomniano, ma stanowić kryterium rozstrzygające o wartości przyjemności jako rodzaju, natomiast drugi kryterium bycia rozumnym [*phronein*], czyli probierzem wartości posiadania i kierowania się umysłem ludzkim [*nous*], któremu według Platona należy przyznać jedynie, a może aż, drugą nagrodę (*Phlb.* 33c 1–3).

Zasadniczo więc w odniesieniu do przyjemności ważne są dwa stany: momentalnego i wspólnego jej odczuwania, to znaczy odczuwania jej *wraz* z odpowiednim procesem pojawiającym się w ciele, oraz stan, w którym dusza dzięki pamięci i antycypacji wykracza poza procesualne „tu i teraz".

Wspomniane wykraczanie czy też przekraczanie przez człowieka owego czysto egzystencjalnego „teraz" wiąże się ze wspomnianą już dyspozycją do oczekiwania i nadziei, które niejako współpracują z jeszcze inną władzą. Z przyjemnością bowiem bezpośrednio związane jest, według Platona, pragnienie [*epithumia*][79], które charakteryzowane jest jako pragnienie wypełnienia.

---

[78] Trudno więc zgodzić się z Goslingiem (*Commentary*, s. 101), że wprowadzenie przyjemności z oczekiwania nie wnosi niczego do dyskusji; stanowisko Goslinga, choć z innych powodów, krytykuje również D. Frede (*Kommentar*, s. 232–233, przyp. 19). Nasuwa się pytanie, czy zachodzi niezgodność między ujęciem duszy w *Fajdrosie* i *Timajosie*. W obu dialogach dusza jest jakimś złożeniem trzech aspektów/elementów, przy czym w pierwszym z nich wszystkie trzy są nieśmiertelne, w drugim zaś nieśmiertelny wydaje się być jedynie umysł. Sądzę, że niezgodność (a więc i ewolucja poglądów na ten temat) nie zachodzi. Za każdym razem bowiem mamy do czynienia z innym przedmiotem pragnień i pożądania. W *Fajdrosie* przedmiotami są byty wieczne, natomiast w *Timajosie* byty ze sfery zmysłowej. Dlatego też śmierć, pojmowana jako oddzielenie duszy i ciała, sprawia, że zostajemy pozbawieni pragnienia i pożądania tego, co związane ze sferą cielesną.

[79] W. Witwicki termin grecki *to dipsoa* oddaje jako „żądza", aby odróżnić go od terminu *epithumia* — „pragnienie". Pierwsze pojęcie będę tłumaczył jako

Jeśli bowiem ktoś odczuwa pragnienie, oznacza to, że jest w nim obecna pewna pustka [*kenōsis*][80], która wymaga wypełnienia. To wypełnienie [*plērōsis*] mogłoby brać się bądź z doznania cielesnego [*paschein*], bądź z pamięci. Z doznania nie może, albowiem ciało doznaje pustki, tak więc pozostaje tylko pamięć. Nie jest to oczywiście pamięć pojmowana jako „zachowanie postrzeżenia", ponieważ bez trudu można wyobrazić sobie sytuację, kiedy takiego postrzeżenia jeszcze nie było — pojawia się ona po raz pierwszy w życiu danego człowieka [*prōton*] (*Phlb.* 35a 6). Dochodzi więc do doznania pustki i umysłowego rozpoznania tejże jako pustki właśnie oraz intelektualnego rozpoznania środka, który jest w stanie tę pustkę wypełnić. W dwóch przypadkach ma to miejsce na wyższym poziomie ogólności: kiedy coś dzieje się po raz pierwszy albo kiedy nie pamięta się przyczyny obecnego stanu. Na przykład po raz pierwszy pojawia się u kogoś suchość w ustach (na gruncie ontologii *Fileba* jest to stan zaburzenia harmonii w ciele pomiędzy suchym i wilgotnym); człowiek oprócz doznania rozpoznaje to intelektualnie jako brak wilgoci (suchość) w organizmie i dostrzega, że brak ten może zostać usunięty za pomocą dostarczenia do organizmu wspomnianej wilgoci. Natomiast nie rozpoznaje tej suchości jako efektu na przykład nadmiernego spożycia alkoholu (bo nigdy wcześniej tego nie czynił albo nie pamięta, że czynił) i nie rozpoznaje środka usunięcia braku jako wody, herbaty, napoju energetycznego itp. Jeśli powyższa analiza jest słuszna oznacza to, że w umyśle-pamięci znajdują się nie tylko pojęcia ogólne jako takie, lecz również to, iż pojęcia te umysł jest w stanie ze sobą w jakiś sposób wiązać bez odniesienia do rzeczywistości empirycznej, która jednak jest przyczyną uruchomienia procesów duchowo-umysłowych, w tym pragnienia [*epithumia*] jako takiego. Aby jednak doszło do po-

„bycie spragnionym (*napoju*)", natomiast drugi właśnie jako „pragnienie". Żądza jest pewną intensyfikacją pragnienia, a tekst dialogu niczego takiego nie sugeruje. W języku angielskim odpowiednio tłumaczy się: *thirst* (*to be thirsty*) i *desire* (Frede), w niemieckim *der Durst* i *das Begehren* (Frede), we włoskim: *la sete* i *desiderio* (Cambiano), we francuskim *la soif* i *le désir* (Diès). Przykładami pragnienia są teraz bycie spragnionym oraz głód uznawane wcześniej (*Phlb.* 31e–32a) za rodzaje bólu. D. Frede uważa (*Kommentar*, s. 235–236), że okazują się one nie być czystą postacią bólu, lecz zawierają w sobie pewne odniesienie do przywrócenia do dawnego stanu oraz wskazuje, iż *epithumia* może mieć konotację negatywną np. irracjonalnej chciwości, jak i pozytywną — racjonalnego dążenia, erotycznej namiętności i przyjemności.

[80] Por. Platon, *Ly.*, 221d: „Ale przecież to [...] to, co pragnie, pragnie tego, czego odczuwa brak [*endees*], czyż nie?" (tłum. J. Sowa, Łódź 2007); *Smp.* 200a: „to, co pragnie, pragnie tego, czego jest brak [*endees*], albo nie pragnie się, jeśli nie ma braku".

wstania konkretnego procesu przyjemnościowego, czyli wypełniania konkretnej pustki, potrzebna jest już pamięć z zachowanymi konkretnymi danymi zmysłowymi, które intelekt jest w stanie interpretować, a pragnienie, współpracując z intelektem, jest w stanie zapoczątkować dany proces, na przykład uzupełniania płynów.

Nasuwa się jednak pytanie, jaka relacja zachodzi między pragnieniem [*epithumia*] a wspomnianym już oczekiwaniem [*prosdokia*], ponieważ oba stany mogą — jak się zdaje — wiązać się z doznawaniem przyjemności? Oba mają charakter duchowy, oba korzystają też z pamięci i to zarówno tej trwałej, jak i nabytej, czyli przedmiotem obu może być albo to, co ogólne, albo to, co indywidualne. Czy istnieje więc między nimi jakaś różnica[81]? Mimo sytuowania ich na poziomie duchowym zwraca uwagę to, że Platon o pragnieniu mówi w kontekście stanów cielesnych (*Phlb.* 34e), natomiast oczekiwanie zostaje skontrastowane z takim stanem, kiedy przedstawiona zostaje możliwość jednoczesnego doznawania cierpienia, spowodowanego niewłaściwym stanem ciała z jednej strony, oraz czerpania przyjemności dzięki wspartym na pamięci oczekiwaniu powrotu do stanu właściwego z drugiej (*Phlb.* 35e)[82]. Różnica istotna sprowadzałaby się więc przede wszystkim do koncentrowania się na „teraz".

Jeśli pamiętamy, że równolegle do przyjemności rozważa się w *Filebie* również jej przeciwieństwo — przykrość, to w świetle tych rozważań widać, iż istota żywa może znaleźć się w kilku stanach:

(1) może cierpieć (na przykład, kiedy choruje),

(2) może się cieszyć oraz odczuwać radość i przyjemność całością swej istoty (na przykład, kiedy wraca do zdrowia),

(3) może cieleśnie cierpieć i odczuwać w duszy przyjemność, przypominając sobie przyjemności, które mogą nadejść i oczekując z nadzieją ich nadejścia (na przykład: mieć nadzieję na wyzdrowienie),

(4) może też podwójnie cierpieć (kiedy ciało choruje, a dusza traci nadzieję na wyzdrowienie).

---

81 O utożsamieniu obu mówi J.C.B. Gosling (*Commentary*, s. 104–106), natomiast rozróżnienie przedmiotowe proponuje D. Frede (*Kommentar*, s. 237–238).

82 Zakłada się tu, oczywiście, nie tylko względny dualizm dusza-ciało, lecz nawet mocniejszą jego wersję, w której dusza jest czymś lepszym od ciała. Ta silniejsza wersja dualizmu wyraża się w twierdzeniu (nieco tajemniczym i zupełnie nieuzasadnionym w *Filebie*), że w każdym zwierzęciu funkcjonuje ciągłe [*aei*] dążenie [*epicheiēsis*, *hormē*] do stanów przeciwnych stanom cielesnym (*Phlb.* 35c 9–14).

ROZDZIAŁ II
Krytyka etycznego redukcjonizmu — *Gorgias*



W poprzednim rozdziale przedstawiono (re)konstrukcję Platońskiej metafizyczno-fizjologicznej koncepcji przyjemności, która została określona w ramach strukturalnej duchowo-cielesnej całości istoty żywej, w tym przede wszystkim istoty zwanej człowiekiem. Rozwarstwienie natury ludzkiej (chociaż obie sfery znajdują się ze sobą we względnie stałym związku) i jej zhierarchizowanie sprawia, że należy (ponieważ za jedną z istotnych cech filozofii uznaję krytycyzm) podjąć polemikę z takimi rozwiązaniami, które owego zróżnicowania i uhierarchizowania nie akceptują (lub czynią to tylko pozornie, na poziomie wyłącznie językowym). Taką wizję natury ludzkiej można dostrzec w nurcie zwanym ruchem sofistycznym, będącym bezpośrednim spadkobiercą filozofii natury i z nim to przede wszystkim podejmuje debatę założyciel Akademii.

Platoński dialog *Gorgias* obejmuje trzy rozmowy przeprowadzone przez Sokratesa z przedstawicielami sofistyki — Gorgiasem, Polosem i Kalliklesem. W ramach pierwszej dyskusji podjęta zostaje próba dookreślenia charakteru działalności, jaką prowadzi Gorgias, czyli retoryki (*Grg.* 447a–461a). Przyjemność w tym wypadku nie staje się przedmiotem namysłu, a biorąc pod uwagę to, że nie jest ona problematyzowana również w innych, zachowanych bądź w całości, bądź fragmentarycznie, dziełach sofisty z Leontinoi, można postawić hipotezę, iż nie odgrywała znaczącej roli w jego filozofii[1].

---

[1] Zob. np. *Pochwała Heleny* (DK 82 B 11), gdzie *logos*, który jest bardzo małym i niewidzialnym ciałem, zawarty w pieśniach potrafi sprowadzać przyjemność; por. DK 82 B 23. W *Obronie Palamedesa* (DK 82 B 11a) mowa jest o niewolnikach przyjemności, konkretnie o przyjemnościach natury [*tōn tēs phuseōs hēdonōn*], dla których zaspokojenia potrzebne są pieniądze, a więc prawdopodobnie przyjemności te mają charakter zmysłowo-cielesny. Wydaje się, że stwierdzenie takie mogłoby pociągać za sobą to, iż istnieją inne rodzaje przyjemności, niezwiązane z tak pojmowaną naturą. Nie ma chyba jednak podstaw do rozważań, jaki one miałyby mieć charakter. Zob. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002, s. 104–107.

Pierwsza „rozprawa" z przyjemnością zostaje przedstawiona w dyskusji z Polosem[2], który jako sofista ceni sobie trwanie w stanie radości [*charidzesthai*[3]], uznając ją za coś pięknego, a jej źródła upatrując właśnie w przyjemności (*Grg.* 462c–d). Na początku rozmowy zostaje podjęte zagadnienie, którego w sposób zadowalający dla sofistów nie potrafił przedstawić Gorgias, a mianowicie kwestia, czym jest retoryka. Sokrates przedstawia własną definicję retoryki: „doświadczenie w sprawianiu pewnej radości i przyjemności" [*empeiria charitos tinos kai hēdonēs apergasias*] (*Grg.* 462c–d). Zostaje ona przeciwstawiona umiejętności [*technē*], mieszcząc się w obszarze doświadczenia [*empeiria*] oraz praktyki [*tribē*]. Jeśli weźmiemy pod uwagę świadectwo Arystotelesa, który pisze:

> I niemal wydaje się, że wiedza oraz umiejętność są podobne do doświadczenia; do nauki oraz umiejętności bowiem dochodzą ludzie poprzez doświadczenie. Albowiem Doświadczenie — jak twierdzi Polos — stworzyło umiejętność, a brak doświadczenia [*apeiria*] przypadek [*tuchē*] (*Metaph.* 981a 1–5)[4],

już w tym miejscu widać ogromną przepaść teoretyczną między Polosem i Platonem. Dla sofisty całość (sposób oraz przedmiot) ludzkiego poznania ogranicza się do tego, co empiryczne, a więc zmysłowe. Założyciel Akademii stara się natomiast tę monistyczną wizję rozbić, odróżniając doświadczenie od umiejętności. Dlatego też według niego retoryka staje się jedynie odwzorowaniem [*eidōlon*] umiejętności politycznej dotyczącej sądownictwa, odwołującym się wyłącznie do przekonania [*dokein*], a nie do wiedzy [*ou gnousa*]. Obiektem jej działania jest dusza ludzka, która w sposób aracjonalny — bez dyskursywnego określenia natury [*phusis*] oraz podania przyczyny [*aitia*] — nakierowuje na to, co przyjemne lub najprzyjemniejsze [*to hēdu*; *to hēdiston*] bez troski o to, co najlepsze [*to beltiston*]. Efektem zaś jest życie w ułudzie co do faktycznego stanu duszy, przynajmniej w tym zakresie, w jakim podlegałaby ona ocenie moralnej (*Grg.* 463b–465d).

---

[2] Świadectwa na temat tego ucznia Gorgiasa zebrał R.L. Fowler (*Polos of Akragas: Testimonia*, „Mnemosyne" 50 [1] (1997), s. 27–34). Por. D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis 2002, s. 252. O rozmaitych określeniach tej postaci zob. np. J. Beversluis, *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge 2000, s. 316.

[3] O negatywnym zabarwieniu tego słowa zob. J. Dalfen, *Kommentar*, [w:] Platon, *Gorgias*, J. Dalfen (Übers. & Komm.), Göttingen 2004, s. 233–234 (dalej jako J. Dalfen, *Kommentar*).

[4] Co do dyskusji nad związkiem tego fragmentu z *Gorgiasem* zob. R. Renehan, *Polus, Plato, and Aristotle*, „Classical Quarterly" 45 (1995), s. 68–72.

Dlaczego mamy do czynienia z takim „sponiewieraniem" retoryki w dialogu, który wydaje się tak doskonale skomponowany pod tym właśnie, retorycznym względem? Już w starożytności Kwintylian zaproponował pewną relatywizację w interpretacji tak określonej retoryki i jej odrzucenia:

> Bardzo wielu zaś spotyka się takich, którzy zadowolili się przeczytaniem wyciągów z Platonowego *Gorgiasa*, porobionych przez nierozumiejących się na rzeczy ich poprzedników i nie przeczytawszy w całości ani tego dialogu, ani innych dzieł tego autora, wpadli w kompromitujące nieporozumienie. Są mianowicie przekonani, że to Platon miał taki pogląd, jakoby retoryka nie była sztuką, lecz „pewnego rodzaju sprawnością w wywoływaniu wdzięcznych i przyjemnych wrażeń" [*peritia quanda gratiae ac voluptatis*]. [. . .] I wszystko to jest rzeczywiście napisane w tym dialogu i wypowiedziane przez Sokratesa, przez którego usta Platon, jak widać, wyraża własne poglądy. Ale wiadomo, że jedne dialogi, tak zwane elenktyczne, zostały napisane dla zbijania przeciwników, a inne, tak zwane dogmatyczne, dla wykładu własnej nauki. Sokrates więc, względnie Platon, za taką uważa tę retorykę, którą wówczas uprawiano. [. . .] Ale prawdziwą [*vera*] retorykę uważa za szlachetną [*honesta*]. [. . .] Wyraźnie tedy widać z tego wszystkiego, że Platon nie retorykę jako taką uważał za zło, lecz sądził, iż prawdziwa retoryka jest udziałem tylko człowieka sprawiedliwego i szlachetnego [*iustus ac bonus*][5].

Jeśli przyjąć strategię interpretacyjną Kwintyliana w jej wymiarze pozytywnym[6], warto zauważyć, że zaproponowany podział retoryki musiałby się pokryć z zarysowanym wcześniej rozróżnieniem między doświadczeniem a umiejętnością. Właściwa więc postać retoryki zostałaby nakierowana i troszczyłaby się o duszę; wyjaśniałaby też naturę i ujawniałaby przyczynę oraz istotę [*ousia*] rzeczy. Byłaby to więc właściwie retoryka filozoficzna, zwana umiejętnością sądowniczą [*technē dikastikē*], której

[5] Kwintylian, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*, II 15, 24–28, tłum. M. Brożek, Wrocław 1951. Podobny podział odnaleźć można u Diogenesa Laertiosa (II 51–52). Por. E. Black, *Plato's View of Rhetoric*, „Quarterly Journal of Speech" 44 (1958), s. 361–374; H. Teloh, *Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes In*, „Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 23 (2007), s. 57–77.

[6] W aspekcie czysto negatywnym koncepcje formułowane w wypowiedziach Sokratesa służyłyby li i jedynie odrzuceniu filozoficznych pomysłów sofistów i zasadniczo nie muszą reprezentować poglądów Platona. Jednak wtedy konsekwencją byłoby przyjęcie, że założyciel Akademii mógł formułować i przedstawiać *dowolne* argumenty, byleby tylko sprowadzić pogląd przeciwnika do niedorzeczności.

celem, jako to, co najlepsze, jest prawda [*alētheia*][7]. Precyzyjniej rzecz ujmując, retoryka ta byłaby częścią projektu nowej, odmiennej od uprawianej przez współczesnych Platonowi, *umiejętności politycznej* [*technē politikē*], która dzięki odkryciu prawdy określa właściwą postać duszy w zakresie relacji człowiek-prawo, czyli w zakresie sprawiedliwości. Czy taka umiejętność pozostaje w jakimś związku z przyjemnością? Z pewnością nie tak bezpośrednim, jak w przypadku retoryki „tradycyjnej".

Jak wiadomo, dalsza część dyskusji Sokratesa z Polosem dotyczy najpierw rzekomych ogromnych możliwości retorów / polityków, którzy jednak — według Sokratesa — czynią jedynie to, o czym są przekonani [*dokein*] albo wydaje im się [*oiesthai*], że jest dla nich najlepsze, a nie to, czego chcą [*boulesthai*]. Działanie wedle chcenia odwołuje się do dobra jako jego kryterium, dobra rozpoznawanego jako to, co pożyteczne [*ophelima*], przekonanie natomiast dopuszcza błąd w rozpoznaniu dobra i nie dysponuje się w takiej sytuacji kryterium gwarantującym powodzenie / korzyść, jaka płynęłaby z tego działania (*Grg.* 466b–468e). Podstawową różnicą w koncepcjach obu filozofów jest ich stosunek do wartości działania. Dla Sokratesa, po pierwsze, działanie jako takie nie jest celem, ponieważ zawsze jest podejmowane ze względu na coś, a po drugie, ma ono charakter *amoralny*, to znaczy jego wartość określa dopiero obrany cel i osiągnięty skutek. Sofista natomiast wydaje się wartościować pozytywnie działanie dla samego działania, bez uwzględniania tak celu, jak i skutku[8]. Dla potrzeb wywodu ważne jest jednak skorelowanie ze sobą pojęć „dobro" i „pożytek"[9].

Następnie podjęte zostaje zagadnienie, czy lepiej jest popełnić niesprawiedliwość [*adikein*], czy też ją znosić [*adikeisthai*]. Sokrates stawia tezę, że największym złem [*megiston tōn kakōn*] jest jej popełnianie, a więc z dwojga złego on wolałby ją znosić (*Grg.* 469b–c), która to teza nie wydaje się być poglądem specyficznym dla męża Ksantypy, lecz rości sobie prawo do pełnej powszechności, a więc tak naprawdę odkrywa rzeczywistą naturę relacji

---

[7] W *Gorgiasie* można dostrzec już rozróżnienie i przeciwstawienie retoryki i *dialegesthai* (aczkolwiek być może jeszcze nie w technicznym znaczeniu „dialektyka"), które pojawiają się zarówno na początku dialogu (*Grg.* 488d 8–10), jak również w dyskusji z Polosem (*Grg.* 471d–e), a które tak istotne staną się w *Fajdrosie*. Natomiast o istocie i prawdzie mowa jest właśnie w rozmowie z Polosem (*Grg.* 471e–472c).

[8] Tak rozumiem argument *ad hominem*, który Polos kieruje do Sokratesa (*Grg.* 468e 6–9).

[9] Taką korelację odnajdziemy również np. w Platońskim *Protagorasie* (*Prt.* 333d 9) oraz w we *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofonta (*Mem.* IV 6, 8).

człowiek-sprawiedliwość[10]. W uzasadnieniu swego stanowiska odwołuje się najpierw do przesłanki, zgodnie z którą szczęście człowieka sprowadza się do wychowania i sprawiedliwości [*paideia kai dikaiosunē*], które sprawiają, że jest on *kalos kagathos*[11]. Jego przeciwieństwem zaś jest człowiek nieszczęśliwy, nędzny, marny [*athlios*] (*Grg.* 470e). Później zaś postuluje tożsamość między tym, co gorsze [*kakion*] a brzydsze [*aischion*] (przy czym to ostatnie pojęcie nie określa wyłącznie aspektu estetycznego, lecz przede wszystkim etyczny — *aischros* jest tym, co przynosi wstyd i dyshonor), którą to tożsamość, a zarazem synonimiczność, dobra i piękna neguje Polos. By przekonać sofistę, Sokrates przywołuje przykłady, które są pomocne w odpowiedzi na pytanie o relację między przyjemnością a umiejętnością polityczną. Ich wspólną cechą jest względność, to znaczy żadne z tych zjawisk nie może być rozważane bez odniesienia [*eis ouden apoblepōn*], a więc powinno być ujmowane zawsze względem czegoś. Pierwszą grupę bytów pięknych stanowią ciała [*sōmata*], drugą kształty [*schēmata*], kolory [*chrōmata*], dźwięki [*phonai*] i muzyka [*mousikē*], trzecią natomiast prawa [*nomoi*], zwyczaje [*epitēdeumata*] i piękno pochodzące z nauk [*mathēmata*]. Piękno bytów w tych grupach relatywizowane jest w następujący sposób:

(1a) wedle użyteczności [*kata chreian*], ze względu na którą każdy [byt] jest użyteczny [*chrēsimon*] do osiągnięcia poszczególnego celu;

(1b) wedle jakiejś przyjemności [*kata hēdonēn tina*], o ile oglądający znajdują się w stanie radości w tym oglądzie [*ean en tōi theōreisthai chairein poiēi tous theōrountas*];

(2a) z powodu/dla jakiejś przyjemności [*dia hēdonēn tina*];

(2b) z powodu/dla pożyteczności [*dia ōphelian*];

(2c) z powodu obu (to znaczy przyjemność i pożyteczność) [*di' amphotera*];

(3a) pożyteczne;

(3b) przyjemne [*hēdea*];

(3c) jedno i drugie (to znaczy pożyteczne i przyjemne).

[10] Platon, *Grg.*, 474b 2–5: „Wydaje mi się bowiem, że *ja i ty, i inni ludzie* uważają, iż gorsze jest wyrządzanie krzywdy niż doznawanie krzywdy oraz nieponoszenie kary niż ponoszenie" (kursywa moja — A.P.). Trzy linijki dalej już *explicite* Sokrates mówi o „wszystkich" (*Grg.* 474b 8).

[11] Pojęcie *kalos kagathos* pojawiło się dopiero w V wieku p.n.e. i odnosi się do arystokracji, następnie, w kontekście politycznym, określało pewien ideał wśród osób o poglądach oligarchicznych; zob. H. Wankel, *Kalos kai agathos*, Würzburg 1961; W. Donlan, *The Origin of kalos kagathos*, „American Journal of Philology" 94 (1973), s. 365–374.

Polos pamięta o dokonanym wcześniej utożsamieniu dobra z pożytecznością i śmiało wyciąga odpowiadający — jak mu się zdaje — wniosek, że piękno należy definiować za pomocą przyjemności i dobra (*Grg.* 474d 3–475a 4).

Powyższy ustęp wywołuje szereg pytań, na które trudno jednoznacznie odpowiedzieć[12]. Po pierwsze, czy celowo w grupie pierwszej nie wymienia się możliwości, że oba czynniki wspólnie relatywizują i określają piękne ciała, to znaczy, czy to, co cielesne, nie może być piękne wedle użyteczności i przyjemności? Weźmy przykład zaczerpnięty z *Gorgiasa* — lekarstwo jest czymś pożytecznym dla zdrowia i może występować w formie czegoś niesmacznego i o brzydkim zapachu (wtedy wyklucza przyjemność i radość), ale może mieć również formę smacznej oraz przyjemnej substancji. Oczywiście lekarstwo *może*, ale nie musi być przyjemne w spożyciu, a i tak spełni swoją funkcję, jednakże po przyjemne lekarstwo z chęcią sięgnie każdy człowiek, podczas gdy po nieprzyjemne ten, kto zrozumie (sam lub przekonany przez kogoś) konieczność jego wzięcia i przemoże własną słabość. Po drugie, pojawia się pytanie, dlaczego w (1b) pojawia się zastrzeżenie („o ile"), które w sposób, jak się zdaje, konieczny uzależnia przyjemność od stanu radości. Ponownie skonstruujmy przykład: weźmy pięknie zdobiony srebrny widelec — jeśli spoglądanie na niego sprawia patrzącemu radość, to można powiedzieć, że widelec jest piękny ze względu na przyjemność, jaką sprawia

---

[12] W tym kontekście dodatkowy problem pojawia się przy uwzględnieniu rozważań z *Hippiasza Większego*. W dialogu tym podejmuje się szereg prób odpowiedzi na pytanie, czym jest piękno [*ti esti to kalon*]. Padają tam propozycje zdefiniowania piękna poprzez: (1) to, co użyteczne [*chrēsimon*] (*Hp.Ma.* 295c–297d); (2) to, co przyjemne poprzez słuch i wzrok [*to hēdu di' akoēs te kai di' opseōs*] (*Hp.Ma.* 298a–303d) oraz (3) przyjemność pożyteczną [*hēdonē ophelimos*] (*Hp.Ma.* 303e). Wszystkie trzy propozycje zostają uznane za niewłaściwe. Odrzucenie (1) opiera się m.in. na konieczności uznania tożsamości piękna i dobra. O tym, że dyskusja z *Hippiasza Większego* w jakiś sposób związana jest, a nawet zakłada tę prowadzoną w *Gorgiasie*, przekonani są np.: G.M.A. Grube, *The Logic and Language of the* Hippias Major, „Classical Philology" 24 (1929), s. 370; E.R. Dodds, *Commentary*, [w:] Platon, *Gorgias*, E.R. Dodds (text, intr. & comm.), Oxford 1959, s. 250 (dalej jako *Commentary*); P. Woodruff, *Commentary*, [w:] Plato, *Hippias Major*, P. Woodruff (transl., comm. and essay), Oxford 1982, s. 69, 81. Należy jednak pamiętać, że dialog ten najprawdopodobniej nie wyszedł spod „pióra" Platona, a nawet odmawiano mu „platońskości" pod względem logiki wywodu. Zob. W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of the Chronology of His Writings*, New York–Bombay 1897, s. 194; G.M.A. Grube, *The Authenticity of the* Hippias Major, „Classical Quarterly" 20 (1926), s. 134–148; D. Tarrant, *On the* Hippias Major, „Journal Philology" 35 (1920), s. 319–331; E. Heitsch, *Verfasser und Datierung*, [w:] Platon, *Größerer Hippias*, E. Heitsch (Übers. & Komm.), Göttingen 2011, s. 111–123.

patrzenie na niego. Natomiast jeśli podmiot dostrzega jedynie to, że widelec ma odpowiednią liczbę zębów i stosowną ich długość, które dobrze służą zjedzeniu danej potrawy, to widelec jest piękny ze względu na użyteczność. Przykład ten ilustruje jednocześnie oddzielność (1a) i (1b), aczkolwiek ktoś mógłby rzec, że nie ma nic zdrożnego w twierdzeniu: ten widelec jest piękny, ponieważ jest pięknie zdobiony i pięknie sprawi się w spożywaniu danego dania. Po trzecie, jak rozumieć różnicę w relacji bytu do tego, do czego ma być on odniesiony, która na poziomie językowym wyrażona jest w pierwszym wypadku przyimkiem *kata*, w drugim natomiast przyimkiem *dia*, które to przyimki w obu wypadkach łączą się z biernikiem (*accusativus*)? *Kata* w takim układzie gramatycznym może znaczyć „w zgodzie z czymś", „z powodu czegoś", „w odniesieniu do czegoś", „dotycząc czegoś", natomiast *dia* z biernikiem może wskazywać zarówno na powód, przyczynę, jak i na cel[13]. Niewielką możliwością doprecyzowania zależności między *kata* oraz *dia* jest, być może, odrzucenie synonimiczności tych przyimków. Po czwarte, w czym faktycznie tkwi różnica (poza wymienionym powyżej określeniem relacji) między pierwszą a drugą grupą? Czy jeśli mowa o ciałach, to znaczy, że rozważamy piękny byt i jego względność bez odniesienia do podmiotu, podczas gdy przykłady grupy drugiej wskazują na relatywizację bytów, które już są odnoszone względem aparatury poznawczej danego podmiotu? Gdyby jednak tak było, to jaki ma sens bezpodmiotowe relatywizowanie bytu cielesnego samego w sobie w odniesieniu do korzyści lub przyjemności i radości?

Najważniejsze jednak w analizowanym fragmencie jest uznanie, że może zachodzić przynajmniej częściowy związek między prawem i przyjemnością. Wywód z *Gorgiasa* sugeruje, że mamy do czynienia z innym rodzajem relacji między prawem/zwyczajem i przyjemnością niż między tą ostatnią a bytem cielesnym lub zmysłowym— nie jest to zapośredniczenie [*kata*, *dia*], lecz być może związek bardziej bezpośredni. Co więcej, różnicę między (1)–(2) a (3) można interpretować jako różnicę cielesne/zmysłowe-niecielesne/niezmysłowe, co również wyraża się w określeniu przyjemności. W pierwszej sferze zawsze jest ona jakaś [*tis*], a więc pojawia się kwalifikacja jakościowa, natomiast w sferze drugiej nie przypisuje jej się takiej kwalifikacji. Tak więc, wracając do kwestii związku przyjemności i umiejętności politycznej, jak widać Platon nie wyklucza *hēdonē/hēdu* z zakresu projekto-

---

[13] Zob. *s.v. dia* oraz *s.v. kata*, [w:] *A Greek-English Lexicon*, s. 389 i 883.

wanej *technē*. Przyjemność może mieć swoje miejsce w tej części tej umiejętności, która nazywana jest umiejętnością prawodawczą [*nomothetikē*], a przez to, że w oparciu o prawa dokonuje się osądzania, pośrednio również w zakresie umiejętności sądowniczej. Przyjemność nie będzie z pewnością po stronie osoby poddanej karze, ponieważ jest ona poddawana cierpieniu, mającemu na celu dokonanie poprawy jej stanu duchowego. Jak jednak zaznacza Sokrates, „szczęście nie jest wyzwoleniem od zła [*kakou apallagē*], lecz wcale [zła] nie nabywaniem" (*Grg.* 478c 5–6), a więc można by zaryzykować tezę, że ten, kto żyje zgodnie z prawami i obyczajami przyjemnymi, zgodnie z nimi osądza innych, ten żyje dobrze i przyjemnie, a ten, kto żyje zgodnie z prawami przyjemnymi i pożytecznymi, spędza swe życie przyjemnie i pożytecznie. W odniesieniu do powyższych rozważań należy jednak mieć na uwadze ich spekulatywny charakter — są to konsekwencje, jakie można wyprowadzić z tekstu dialogu, jakie on co najwyżej sugeruje, natomiast nie są one tam *explicite* sformułowane.

Za najważniejszą jednak konsekwencję rozmowy z Polosem i w dużej mierze zgodną — jak się zdaje — z jej wymową można uznać to, że mamy tutaj do czynienia przede wszystkim z wymiarem elenktycznym. Platon doprowadza do rozbicia monistycznej filozoficznej postawy sofisty, wskazując, że obok sfery empiryczno-fizycznej należy uwzględnić odmienną od niej dziedzinę ducha. W zakresie bytowym oznacza to uznanie względności tego, co cielesne oraz akceptację dla tego, co nie-cielesne, natomiast w zakresie epistemologicznym charakter względny uzyskuje to, co dostępne w oglądzie zmysłowym, ale zostaje uwzględnione również to, co nie-zmysłowe. Te rozróżnienia rzutują na kwestię roli przyjemności w życiu człowieka, a mianowicie wskazują na konieczność zróżnicowania relacji między *hēdonē* a bytem, któremu ona przysługuje, stanowiąc jedno z możliwych kryteriów określenia jego wartości.

Zasadnicze i podstawowe źródło, w którym usytuowany jest badany problem *hēdonē*, stanowi filozoficzne starcie między Sokratesem i Kalliklesem[14]. Już sam początek starcia między sofistą a Sokratesem (*Grg.* 481c–482e) ujawnia bardzo ciekawą próbę wzajemnego „wmanewrowania" w konstrukcję myślową opartą na odniesieniu do opozycji tłum — mędrcy [*polloi* — *sophoi*].

---

[14] Z historycznego punktu widzenia Platoński dialog jest jedynym źródłem, na podstawie którego można (re)konstruować poglądy tego sofisty. To właśnie stąd wiemy, że pochodził z demu Acharne w Attyce oraz że to on gościł Gorgiasa podczas pobytu w Atenach. Zob. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, s. 52; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 174; D. Nails, *The People of Plato. . .*, s. 75–77.

Z jednej strony Sokrates przypisuje Kalliklesowi zmienność poglądów — w obliczu obywateli zwraca się on *pro voce populi*, bez względu na to, co mówił wcześniej. Z drugiej natomiast strony sofista przypisuje taki sposób postępowania Sokratesowi, opisując jego charakter jako „nieopanowany" [*neanieuesthai*] i dwukrotnie wprost określając go mianem *dēmēgoros* (*Grg.* 482c 5; 494d 1). Wnioskować więc można, że obaj filozofowie w jakimś stopniu przeciwstawiają się (bardzo specyficznej, jak się okaże) konstrukcji intelektualnej związanej z hasłem „tłum", ale z pewnością czynią to z całkiem odmiennych powodów.

Kallikles, dostrzegając porażkę poniesioną przez dwóch poprzednich mówców, a w szczególności przegraną Polosa w dyskusji na temat sprawiedliwego postępowania, jej przyczyny upatruje w braku dokonania rozróżnienia między naturą i umową [*phusis* — *nomos*] (*Grg.* 482e). W kontrowersji *nomos* — *phusis*, której obecność dostrzec można już w filozofii Heraklita z Efezu (DK 22 B 2 oraz B 114), drugi jej człon najczęściej uznawany był za źródło wartości i podstawę ich obowiązywania[15]. Natomiast według Kalliklesa prawa [*nomoi*] są tworzone przez słaby tłum [*polloi*] w celu osiągnięcia korzyści [*sumpheron*]. Dzieje się to kosztem tych, którzy są bogaci i mają moc/zdolność [*dunatoi*] gromadzenia. Opiera się to na uznaniu przez tłum dwóch zasad:

(a) posiadanie w nadmiarze [*pleonektein*] jest szpetne [*aischron*] i niesprawiedliwe (*Grg.* 483c 3–4);

(b) należy mieć po równo [*to ison chre echein*] — jest to piękne i sprawiedliwe (*Grg.* 484a 1–2).

Dla sofisty postępowanie takie uzasadnione może być jedynie w świetle *nomos*, sam natomiast przeciwstawia się temu i formułuje pierwsze prawo natury odnośnie sprawiedliwości:

(1) sprawiedliwe jest, ażeby lepszy [*ameinon*] miał więcej [*pleon echein*] od gorszego, a mocniejszy [*dunateros*] od słabszego (*Grg.* 483d 1–2).

Wydaje się, że wykorzystane w (b) pojęcie „równość" przywołuje na myśl koncepcję demokratyczną, w której wydaje się odgrywać centralną rolę. Jest tak jednak, o ile zinterpretujemy odpowiednio myśl Kalliklesa. Jedną bowiem z wartości, chociaż prawdopodobnie nie najważniejszą, w demokracji — co podkreślone zostaje na przykład u Herodota (III 80) i Tukidydesa (II 36–

[15] G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, s. 114. Szerzej zob. np. F. Heinimann, *Nomos und Physis...*, *passim*.

46) — nie jest równość jako taka, lecz równość wobec prawa [*isonomia*][16]. Może to jednak oznaczać tak równość względem prawa, jak i równość zagwarantowaną prawem[17]. Tak więc stwierdzenia (a) i (b) należałoby rozumieć:

(a′) posiadanie w nadmiarze przywilejów prawnych jest szpetne i niesprawiedliwe;
(b′) należy mieć równe, wyznaczone przywileje prawne — jest to piękne i sprawiedliwe.

Natomiast pierwsze prawo odnośnie sprawiedliwości będzie brzmiało:

(1′) sprawiedliwe jest, ażeby lepszy miał więcej przywilejów prawnych od gorszego, a mocniejszy od słabszego.

Dopiero w świetle takiej interpretacji, jak się zdaje, można uznać stanowisko Kalliklesa za antydemokratyczne[18].

Sam sofista opowiada się za koncepcją nierówności, określanej po grecku jako *pleonektia*, czyli posiadanie więcej, które nie dotyczy tylko i wyłącznie sfery materialnej, co dostrzec można w koncepcjach rozwijanych przed Platonem. Już bowiem w filozofii Demokryta odnajdziemy twierdzenie: „przesadą [*pleoneksiē*] jest wszystko mówić, a nie chcieć słuchać" (DK 68 B 86). W tym krótkim zdaniu atomista wprost wyraża brak akceptacji dla skrajnej przesady, a ma to prawdopodobnie dotyczyć każdego sposobu postępowania (możemy się domyślać, że również przesadą jest tylko słuchanie i niemówienie). A więc człowiek w swym kierowanym rozumem zachowaniu powinien trzymać się miary

---

[16] M.H. Hansen, *Demokracja Ateńska w czasach Demostenesa. Struktury, zasady i ideologia*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999, s. 93–97. Wartość równości podkreślana jest również u Eurypidesa (*Hippolit* 403 i n.; *Fenicjanki*, 535 i n.) oraz u sofisty Antyfonta (DK 87 B 44 = F 44(c) Pendrick [Antiphon the Sophist, *The Fragments*, G.J. Pendrick (ed.), Cambridge 2002]). Szerzej zob. artykuły: I. Morris, *Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy*; K.A. Raaflaub, *Equalities and Unequalities in Athenian Democracy*; P. Cartledge, *Comparatively Equal*, [w:] *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, J. Ober, C. Hedrick (eds.), Princeton 1996, s. 19–48, 139–185; J. Lombardini, Isonomia *and the Public Sphere in Democratic Athens*, „History of Political Thought" 34 (2013), s. 393–420 (na stronach 415–417 znajduje się zestawienie wypowiedzi Kalliklesa i Thrasymachosa z mową Jokasty).

[17] G. Vlastos, *Isonomia*, [w:] G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. I: *The Presocratics*, Princeton 1993, s. 99.

[18] Zob. np. R.B. Rutherford, *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995, s. 163; J. Dalfen, *Kommentar*, s. 326; R.K. Balot, *Greek Political Thought*, Malden–Oxford–Carlton 2006, s. 109. Aragumenty na rzecz demokratycznego stanowiska zob. G.B. Kerferd, *Plato's Treatment of Callicles in the* Gorgias, „Proceedings of the Cambridge Philological Society" 20 (1974), s. 48–52.

utożsamianej wręcz ze środkiem między skrajnościami, ponieważ „we wszystkim to, co pośrodku [*to ison*] jest piękne, nadmiar zaś i niedobór [takimi] mi się nie zdają" (DK 68 B 102). Ów środek, w wyznaczaniu którego kryterium stanowi rozum [*ksunesis*] (DK 68 B 77), ma tutaj aspekt estetyczny i zapewne dlatego pojawia się delikatne zabarwienie subiektywistyczne. Spoglądając zaś z perspektywy innych wypowiedzi (na przykład: DK 68 B 191; B 235), miara ma dotyczyć przede wszystkim działań ludzkich i realizowanych w nich wartości, a więc w tak charakterystyczny dla myślenia greckiego sposób sfera estetyczna łączy się z etyczną.

Podobny związek odnajdziemy w filozofii pitagorejczyka Archytasa z Tarentu. Według niego najważniejsze, co przydarzyło się ludziom, to pojawienie się czy też odkrycie następującej rzeczy (DK 47 B 3):

> Rozruchy zakończyły się, jednomyślność się zwiększyła, kiedy odkryto rachowanie [*logismos*]; nie może powstać przesada [*pleoneksia*] tam, gdzie jest równość [*isotas*]; dzięki temu bowiem szukamy pojednania we wzajemnych relacjach. Dlatego więc nędzni otrzymują od możnych [*dunamenoi*], bogaci zaś dają potrzebującym, wspólnie przekonani o tym, że będą posiadać to, co równe [*to ison*]. Stanowiąc kryterium [*kanōn*] oraz przeszkodę dla dopuszczających się niesprawiedliwości, powstrzymuje tych, którzy wiedzą, jak rachować [*logidzesthai*], jeszcze przed dokonaniem niesprawiedliwości, przekonawszy, iż nie są w stanie ukryć się, kiedy dojdzie do jego [zastosowania]; tym zaś, którzy nie wiedzą, stają na przeszkodzie w niesprawiedliwym działaniu dzięki temu ujawniając ich jako dopuszczających się niesprawiedliwości.

Ponownie więc rozumność, aczkolwiek w tej szczególnej postaci, jaką jest rozumowanie w kategoriach kwantytatywnych, staje się kryterium odpowiedniej postawy ludzkiej tak na płaszczyźnie etycznej, jak i politycznej[19]. Jej pojawienie się znosi „przesadę", która zdaje się charakteryzować pierwotny stan wspólnoty ludzkiej. Dana już wtedy jakaś forma rozumności jest jednak niewystarczająca, by zapewnić stabilność moralną i polityczną. Sądzę, że słowa Archytasa można rozumieć tak, że dopiero wraz ze wzrostem zarówno indywidualnej, jak i społecznej samoświadomości oraz wraz z pojawieniem się refleksji filozoficznej, która w perspektywie pitagorejskiej stara się przedstawić rzeczywis-

[19] Interpretacja ta opierałaby się na rozumieniu występujących we fragmencie Archytasa czasownika *diallattō* jako „pojednanie", „zamiana wrogości na przyjaźń" oraz rzeczownika *sunallagma* jako „stosunek", „kontakt", „wzajemna relacja"; zob. C.A. Huffman, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge 2005, s. 215–217.

tość jako możliwą do ujęcia w kategoriach ilościowych, staje się możliwe zgodne współżycie obywateli w obszarze relacji zarówno politycznych (swoiste „wyrównywanie szans" między tymi, którzy mają więcej praw, a tymi, którzy mają ich mniej), jak też indywidualnych (na przykład przestrzeganie sprawiedliwości w sferze ekonomicznej). Wydaje się, że rozumność przedstawia kryterium obiektywne, które jednakże w swym zastosowaniu praktycznym nabiera pewnego odcienia subiektywności. Strony uczestniczące w „wyrównywaniu szans" są jedynie *przekonane*, ale nie *wiedzą*, że ma to miejsce, natomiast ci, którzy wiedzą, poza wiedzą muszą żywić przekonanie, iż zastosowanie kryterium obnaży ewentualną niesprawiedliwość[20].

Chociaż we fragmentach Archytasa i Demokryta, jak i zresztą w szeregu innych[21], zjawisko „przesady" wartościowane jest negatywnie, należy jednak wspomnieć, że można również odnaleźć stanowisko przeciwne. Izokrates w swej fikcyjnej (w tym sensie, że nie przygotowywanej na potrzeby rzeczywistego procesu) i napisanej pod koniec życia mowie zatytułowanej *Antidosis* uznaje kwestię *pleoneksia* za najtrudniejszą do podjęcia. Nie uznaje jednak, aby człowiek uzyskiwał„więcej" dzięki takim działaniom jak kradzież, oszustwo czy też czyniąc jakiekolwiek inne zło. Wręcz przeciwnie — tacy ludzie wychodzą na tym gorzej [*elattountai*], a prawdziwa, pozytywna „przesada", prawdziwe uzyskiwanie i posiadanie więcej przysługuje

> najbardziej pobożnym i tym, którzy są najbardziej staranni w służeniu bogom oraz czynią to, co najlepsze [*arista*] w stosunku do rodziny i obywateli, oraz tym, którzy są przez nich uznawani za najlepszych [*beltistoi*] (Isoc. XV, 281–282).

Z pewnością można powiedzieć, że jest to unikalna konstrukcja myślowa, mająca na celu między innymi wskazanie na odmienność i wyższość Izokratesowej szkoły nad Akademią (być może konstrukcja powstała na bazie lektury *Gorgiasa*). Wskazuje jednak, że możliwość takiego rozumienia *pleoneksia* była dopuszczana i to w szerszym niż ściśle filozoficznym gronie, ponieważ takiemu szerszemu gronu najprawdopodobniej proponował swe usługi Izokrates[22].

---

[20] Obszerny komentarz do tego fragmentu Archytasa zob. C.A. Huffman, *Archytas of Tarentum...*, s. 182–224.

[21] Zob. H.-O. Weber, *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates*, Bonn 1967; R.K. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton 2001.

[22] W.C.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975, s. 308–309.

Centralnym jednak pojęciem, w oparciu o które będą prowadzone w *Gorgiasie* rozważania, staje się *dunatos* (które w kontekście *pleoneksia* pojawiło się już u Archytasa), mające znaczenie nie tylko „silny" w sensie fizycznym, lecz także „wytrzymały", „sprawny", „zręczny", „mogący coś", „zdolny do czegoś", „możny", „wpływowy", „zdatny do czegoś", „stosowny"[23]. W pierwszej kolejności służy ono Kalliklesowi do ataku na filozofię. Uznaje on wprawdzie jej wartość, ponieważ jest piękna, kiedy służy wychowaniu [*paideia*], ale oznacza to jednocześnie, że jej wartość jest ograniczona wyłącznie do okresu, w którym człowiek nie jest jeszcze dojrzały [*anandros*], a więc do wieku młodzieńczego. Jeśli zajmuje się nią człowiek dorosły, sprawia to, że staje się on jak młodzieniec czy wręcz jak dziecko. Przede wszystkim nie potrafi odpowiednio się wypowiadać, czyli wygłaszać mów wielkich, stosownych [*mega kai hikanon*] i godnych człowieka wolnego. W zakresie działalności sądowniczej nie wypowie słusznego poglądu [*orthos logos*], nie wysłucha tego, co prawdopodobne oraz przekonujące [*eikos kai pithanon*], nie doradzi dobrze, nie obroni nikogo przed zarzutami, nawet gdyby osobie tej groziła kara śmierci (*Grg.* 485a–486b). Świadczy to nie tylko o braku doświadczenia w życiu politycznym, lecz przede wszystkim o nieznajomości ludzkich przyjemności i pragnień [*hēdonōn te kai epithumiōn tōn anthrōpeiōn*] (*Grg.* 484d 5–6), które wyznaczają panujące zwyczaje [*ēthē*] oraz mają stanowić podstawę ludzkich zachowań. Tymczasem według Kalliklesa celem człowieka jest stanie się doświadczonym [*empeiros*] — czyli dobrym-pięknym[24] oraz poważanym [*kalon kagathon kai eudokimon*] (*Grg.* 484d 1–2) — poprzez praktykowanie tego, co związane z odczuwaniem piękna [*eumousia*], a dzięki czemu uzyska się opinię bycia mądrym [*phronein*] (*Grg.* 486c 4–6).

Z wypowiedzi Kalliklesa jasno wynika, że celem, jaki powinno się osiągnąć w życiu, jest dla niego zdobycie doświadczenia, dzięki któremu zyska się powodzenie przede wszystkim w życiu publicznym. Jednocześnie sofista wstępnie ujawnia, czego to doświadczenie ma dotyczyć w pierwszym rzędzie, a mianowicie sfery emocjonalnej. To ona, a raczej jej dwa elementy — pragnienie i przyjemność, stanowi podstawę do powstania zwycza-

---

[23] *S.v. dunatos*, [w:] *Słownik polsko-grecki*, Z. Abramowiczówna (red.), t. I, Warszawa 1958.

[24] Jak już wspomniano powyżej, pojęcie *kalos kagathos* pojawia się dopiero w V wieku p.n.e. i odnosiło się do arystokracji, następnie, w kontekście politycznym, określało pewien ideał wśród osób o poglądach oligarchicznych. Kallikles wydaje się nawiązywać do obu aspektów.

jów i sformułowania praw. Wydaje się, że jest to ogólna antropologiczna podstawa koncepcji sofisty, wyjaśniająca zachowania ludzkie niezależnie od ewentualnego statusu społecznego oraz poglądów politycznych — po prostu różni ludzie i różne grupy społeczne pragną różnych rzeczy oraz różne rzeczy sprawiają im przyjemność, ale wszystkimi kieruje pragnienie przyjemności. Jest to jedyne założenie ogólne, jakie Kallikles jako sofista przyjmuje, reszta musi być już sprawą *doświadczenia*, a nie *teorii*, co jest spowodowane uznawaniem wspomnianej względności, która może zyskiwać zarówno wymiar subiektywny, jak i relatywny.

Przytoczone powyżej formułowane przez Kalliklesa prawo natury zostaje za zgodą sofisty przeformułowane przez Sokratesa i podzielone na trzy części:

1a. silniejszy jest zdolny siłą odbierać słabszym [*agein biai ton kreittō ta tōn hēttonōn*];
1b. lepszy [*beltiōn*] jest zdolny do rządzenia gorszymi [*cheironōn*][25];
1c. lepszy [*ameinōn*] jest zdolny do posiadania więcej niż gorszy [*phauloterōn*].

Wszystkie trzy sformułowania mają stanowić określenie tego, czym jest sprawiedliwość [*to dikaion*] (*Grg.* 488b 3–6; por. *R.* 388c). W wyniku semantycznego utożsamienia pierwszych członów tez 1a oraz 1b (a w rezultacie również z 1c, ponieważ *beltiōn* i *ameinōn* gramatycznie stanowią stopień wyższy od *agathos*) z pojęciem *ischuroteros* (silniejszy w sensie fizycznym) jako pewną interpretacją „silniejszego"[26], koncepcja Kalliklesa zostaje łatwo sprowadzona do niedorzeczności, ponieważ warunek bycia silniejszym

---

[25] Według Menona, prawdopodobnie ucznia Gorgiasa, dzielność polega na zajmowaniu się sprawami polis, czyli rządzeniu ludźmi i posiadaniu zdolności [*dunasthai*] do osiągania bogactwa, czci [*timē*] oraz władzy; zob. *Men.* 71e, 73c, 77b, 78c; por. Ksenofont, *An.* II, 6, 21–27 (Ksenofont, *Wyprawa Cyrusa*, tłum. W. Madyda, Warszawa 1955). Dla Alkibiadesa dobry człowiek to taki, który potrafi rządzić państwem, a zdolność ta jest wrodzona i rozwijana przez wychowanie, w wyniku czego pojawia się dzielność doskonała; zob. Platon, *Alc. 1*, 120d–e, 125b.

[26] Interpretacja ta polega na tym, że *kreittō* można rozumieć w sensie wąskim, jak Sokrates, czyli jako silniejszy w sensie fizycznym, ale i szerszym, jako tego, kto używa przemocy również (choć nie tylko) niefizycznej, ponieważ „silniejszym" jest również ten, kto sprawuje władzę i ustanawia prawa; zob. Platon, *R.* 388c i n.; Ksenofont, *Mem.* I, 2, 44 i 47; II, 1, 12. Warto w tym miejscu wspomnieć, że przekład Pawła Siwka wypowiedzi Kalliklesa z 488c–d wprowadza czytelnika w błąd, ponieważ w tekście oryginalnym cały czas występują przymiotniki w stopniu wyższym, natomiast tłumacz oddaje niektóre z nich przez stopień najwyższy.

w tym właśnie sensie (chociażby z racji liczności) może spełniać tak pogardzany przez sofistę tłum (*Grg.* 488b–489e). Sokrates sugeruje więc sofiście, żeby za właściwą synonimiczną triadę uznać: *beltioi = ameinoi (kreittoi) = phronimoteroi* (*Grg.* 489e–490a). Ten ostatni termin stanowi stopień wyższy od przymiotnika *phronimos* oraz określa pewną formę mądrości, którą można by scharakteryzować jako roztropność, to znaczy mądrość realizującą się w działaniu, w tym przede wszystkim działaniu o charakterze moralnym[27]. Pozostaje jeszcze dookreślić dziedzinę, w ramach której posiadanie powyższych cech uzasadnia sprawowanie władzy oraz posiadanie większej ilości dóbr od innych. Nie jest nią dowolna umiejętność, lecz ta, w której zakres wchodzą zagadnienia dotyczące polis, przy czym istotnymi według sofisty cechami charakteru takiej osoby okazują się być roztropność [*phronēsis*] i odwaga [*andreia*]. Ta ostatnia stanowi przede wszystkim o zdolności do osiągnięcia zamierzonego celu, czyli spełnienia tego, cokolwiek by się pomyślało [*ha an noēsōsin epitelein*] i niecofaniu się z powodu duchowej zniewieściałości [*malakia tēs psuchēs*]. Wzorcowy polityk, żyjący szczęśliwie i słusznie, nie jest ani czyimkolwiek, ani czegokolwiek niewolnikiem i potrafi zaspokoić własne pragnienia [*epithumiai*], czyli napełnić się przyjemnościami, które mogą osiągać dowolną wielkość pozytywną. Jako wartości przeciwstawne, którym ma hołdować tłum, wskazuje Kallikles: brak odwagi [*anandria*], której przyczyną z pewnością jest wspomniana zniewieściałość, opanowanie [*sōphrosunē*] i sprawiedliwość [*dikaiosunē*]. Sofistyczny zaś sposób życia jako najwyższe wartości, czyli cnotę i szczęście, zgodne z naturą (czyli uprzywilejowane) stawia rozpasanie [*truphē*], nieopanowanie [*akolasia*] oraz swobodę [*eleutheria*] (*Grg.* 491e–492c)[28].

---

[27] W kontekście Kalliklesowej krytyki filozofii jako zajęcia, które nie powinno być realizowane przez ludzi dojrzałych, ciekawe jest przypisywanie cechy *phronimos* właśnie tego rodzaju osobom, a odmawianie jej młodszym, przez Ksenofonta; zob. Ksenofont., *Cyr.*, III 3, 41; *Smp.*, 8, 14. Kompleksowe, filologiczne opracowanie pojęć *phronein*, *phronēsis*, *phronimos* zob. H.J. Schaefer, *Phronesis bei Platon*, Bochum 1981; zob. również J. Dalfen, *Kommentar*, s. 181–182.

[28] Umieszczenie w tym kontekście wartości określanej mianem *eleutheria* nie powinno budzić zdziwienia, ponieważ miała ona w starożytnej Grecji dwa znaczenia. W ramach demokracji oznaczała „wolność", która w sferze publicznej wyrażała się przede wszystkim w prawie do uczestniczenia w rządzeniu polis, natomiast w sferze prywatnej w prawie do życia zgodnego z własnymi upodobaniami. W systemie oligarchicznym w powyższym sensie nie była uznawana, natomiast ceniono ją w sensie wolności od dominacji innych *poleis*. Demokratyczną swobodę wyrażania opinii jako wyraz równości oraz swobodę zachowań niewolników w demokratycznych Atenach krytykuje anonimowy autor traktatu *O sposobie rządzenia Ateńczyków*; zob. Pseudo-Ksenofont, *O sposobie rządzenia Ateńczyków*,

W powyższym passusie pojawiają się wszystkie cztery cnoty konstytuujące tak zwany kanon cnót kardynalnych, chociaż sam kanon ustabilizował się prawdopodobnie dopiero za sprawą Platona i jego rozważań zawartych w czwartej księdze *Państwa*, a nazwa „kardynalne" ma proweniencję średniowieczną[29]. Jednakże tutaj dwie z cnót — *dikaiosunē* i *sōphrosunē* — dla Kalliklesa mają charakter wad. Jeśli spojrzy się na literaturę grecką, to zarówno w prozie, jak też w poezji, sprawiedliwość cieszy się dużym uznaniem i już od czasów Symonidesa podejmowane były próby dokładniejszego określenia, czym ona może być[30]. Przekształcenie jej przez Kalliklesa w wartość negatywną może być wytłumaczone wieloaspektowo. Po pierwsze, jeśli zgodzimy się, że pierwotne znaczenie pojęcia „sprawiedliwość" [*dikaiosunē*] ograniczone było do kontekstu prawnego — *dikē* to przede wszystkim proces prawny, prawo, a *dikaiosunē* to postępowanie zgodnie z *dikē*, posłuszeństwo prawu[31] — to za podstawę krytyki i odwrócenia takiego tradycyjnego ujęcia należy uznać nieprzyjmowanie przez sofistę możliwości bycia niewolnikiem czegokolwiek, a więc również prawa. Po drugie zaś, jeśli uznamy, że sprawiedliwość oznacza sprawiedliwość demokratyczną, czyli posiadanie równych praw do sprawowania władzy przez każdego obywatela[32], wtedy taka *dikaiosunē* z konieczności musi stać się dla Kalliklesa wartością negatywną. Po trzecie wreszcie, krytyka sięga również koncepcji większości filozofów przedsokratejskich[33], a nawet niektórych stanowisk sformułowanych w ramach ruchu sofistycznego[34].

---

tłum. A. Pacewicz, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2 [1] (2007), s. 129–139; zob. również: M.H. Hansen, *Demokracja Ateńska…*, s. 87–97.

29 Zob. T.H. Irwin, *The Parts of the Soul and the Cardinal Virtues (Book IV 427d–448e)*, [w:] *Platon. Politeia*, O. Höffe (hrsg.), 2005, s. 119–139. Szerzej o tym kanonie w antyku zob. np. H. North, *Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature*, [w:] *Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, L. Wallach (ed.), Ithaca 1966, s. 165–183.

30 Zob. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig 1907, s. 180 i n.

31 M. Gagarin, *Dikē in Archaic Greek Thought*, „Classical Philology" 69 (1974), s. 186 oraz 189.

32 Należy oczywiście pamiętać, że pojęcie „obywatel" było dokładnie określone: mężczyzna powyżej trzydziestego roku życia, posiadający pełnię praw obywatelskich.

33 G. Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, [w:] G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. I, s. 57–88.

34 Mam tu na myśli koncepcję Protagorasa, dla którego — przynajmniej zgodnie z przekazem Platona (*Prt.* 322c 1–d 5) — wszystkich ludzi można potencjalnie uznać za równych, ponieważ w tym samym stopniu zostali obdarzeni wstydem i poczuciem prawa oraz Antyfonta, dla którego wszyscy ludzie — niezależnie od statusu społecznego czy przynależności etnicznej — są z natury równi

Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku pojęcia *sōphrosunē*. Literatura powstała w okresie archaicznym wskazuje, że określano nim pozytywną i godną pożądania cechę — mądrość, roztropność, świadomość ograniczeń, wolność od pychy, najwyższą doskonałość. Ale najważniejsze w kontekście rozważań prowadzonych w *Gorgiasie* jest to, że staje się ono jedną z głównych cnót demokratycznych Aten w czasie pokoju. W V wieku p.n.e. zmienny przebieg wojny peloponeskiej oraz wkroczenie na arenę kulturalną ruchu sofistycznego mógł dokonać jeśli nie przewartościowania, to na pewnością zakwestionowania tradycyjnych wartości. W przypadku *sōphrosunē* dostrzec to można w sztukach Eurypidesa (*Medea*, *Hippolytos*, *Bakchantki*), Arystofanesa (*Pokój*), Sofoklesa (*Filoktet*), czy w wielu miejscach *Wojny Peloponeskiej* Tukidydesa, w których często utożsamiana jest z tchórzostwem[35]. Przewartościowanie, jakiego dokonuje Kallikles, również w tym przypadku może opierać się na jego antydemokratycznej postawie, ale można wskazać jeszcze inny, głębszy, filozoficzny powód. *Sōphrosunē*, jak podpowiada sofiście Sokrates[36], to według tłumu samoopanowanie, kontrola i opanowywanie przynajmniej niektórych przyjemności oraz pragnień [*egkratē auton heautou, tōn hēdonōn kai epithumiōn archonta tōn en heautōi*] (*Grg.* 491d 10–11). W konsekwencji konieczne jest podanie kryterium rozróżniającego pragnienia oraz przyjemności, na co, oczywiście, sofista nie może, przynajmniej na tym etapie, wyrazić zgody[37].

Dla rozważań nad przyjemnością najważniejsze jest to, że dostrzec można pewne dookreślenie filozoficznego projektu sofisty. O ile wcześniej bowiem postulował on jako cel ludzkiego życia formowanie doświadczenia, które polegało na rozpoznaniu ludzkich pragnień i przyjemności, o tyle teraz z pełną premedytacją

(DK 87 B 44 = F 44(c) Pendrick). J. Gajda (*Sofiści*, s. 153) uznaje, że koncepcję taką formułował również Hippias z Elidy, ale przytoczone źródło (*Polityka* Arystotelesa) nie wskazuje na autorstwo tegoż sofisty.

[35] H. North, *A Period of Opposition of Sōphrosunē in Greek Thought*, „Transactions of the American Philological Association" 78 (1947), s. 1–17; szerzej np. H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1966; A. Rademaker, Sophrosune *and the Rhetoric of Self-Restraint...*, *passim*.

[36] J. Gentzler dokonuje rozróżnienia między sokratejską i sofistyczną metodą badania (*cross-examination*) i jako jeden z czynników wskazuje odwoływanie się w metodzie sofistycznej do opinii wielu/tłumu [*polloi*]. Zob. J. Gentzler, *The Sophistic-Cross Examination of Callicles in the* Gorgias, „Ancient Philosophy" 15 (1995), s. 17–43.

[37] Zob. G. Klosko, *The Refutation of Callicles in Plato's* Gorgias, „Greece & Rome" 31 (1984), s. 126–139. Autor ten uznaje, że w tym, jak Platon ukazuje poglądy sofisty, dostrzec można zjawisko manipulacji i podejmuje próbę przeformułowania koncepcji Kalliklesa tak, aby stała się bardziej możliwa do obrony.

ujawnia, że, po pierwsze, właściwym celem jest uzyskanie samoświadomości w kwestii własnego życia emocjonalnego, którego podstawą są pragnienia, a celem przyjemność; po drugie, dzięki posiadanej (zapewne z natury) odpowiedniej cesze charakteru — odwadze — oraz dzięki nabytemu doświadczeniu i samowiedzy kumulujących się, jak sądzę, w formie mądrości praktycznej, człowiek taki może zacząć rozbudowywać i dynamizować sferę pragnień, w celu mocniejszego zintensyfikowania uzyskiwanych przyjemności. Całość koncepcji sformułowana jest jednak bardzo ogólnie, a wiele ustaleń trzeba rekonstruować hipotetycznie, a dotyczy to przede wszystkim Kalliklesowej koncepcji człowieka. Czy pojawiająca się mimochodem wzmianka o duchowej zniewieściałości (*malakia psychēs* — dosł. zniewieściałości duszy), czy też o tym, że zmarłym niczego nie potrzeba (*Grg.* 492e 3–6), upoważniają do postulowania dualizmu cielesno-duchowego, w którym dusza ma odrębny w stosunku do ciała byt? Kontekst historyczny — to, co wiemy na temat poglądów innych sofistów, oraz to, w jaki sposób Platon konstruuje dla własnych celów postać Kalliklesa i jego przekonania — wydaje się podsuwać odpowiedź negatywną[38]. Tak więc człowiek stanowiłby dla sofisty jakąś niezróżnicowaną jedność, w której dominującą rolę odgrywa element emocjonalny. Jak jest z przedmiotem/przedmiotami, ku którym element ten się kieruje? I w tym wypadku postulowałbym niezróżnicowanie przedmiotowe w sensie niedokonywania rozróżnienia na konkretne i na transcendentne lub uniwersalne wartości, z których realizacji podmiot czerpie przyjemność.

Pierwszą próbę platońsko-sokratejskiej odpowiedzi na sofistyczną i monistyczną koncepcję *hēdonē* stanowi — nawiązująca do tradycji orficko-pitagorejskiej — analogia dusza-beczka (*Grg.* 493a–494a). Jest to właściwie argument *ex auctoritate*, sformułowany w dwóch wersjach — raz wspierany „powagą”[39] Sycylijczyka lub Italczyka, a raz kogoś innego o podobnych poglądach. Jego zadanie, jak się zdaje, polega nie tyle na przekonaniu współrozmówcy, ile na przedstawieniu możliwości innego, sensowne-

[38] Można to ponadto wesprzeć podkreślaną w literaturze zasadniczą różnicą między sofistami a Sokratesem, która dotyczy ich poglądów na duszę. Wymaga to oczywiście zajęcia odpowiedniego stanowiska w tzw. „kwestii sokratejskiej”. Zob. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 303–310; P. Woodruff, *Socrates among the Sophists*, [w:] *A Companion to Socrates*, S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2009, s. 45.

[39] Zarówno Dodds jak i Dalfen zgadzają się, że użyty w tym miejscu epitet *kompsos* należy odczytywać jako ironiczny; zob. E.R. Dodds, *Commentary*, s. 301; J. Dalfen, *Kommentar*, s. 370. Sam Sokrates określa te poglądy mianem *atopa* — osobliwe, dziwne, paradoksalne.

go punktu widzenia, sprowokowany zaś jest najprawdopodobniej wcześniejszą uwagą sofisty o „wypełnianiu się przyjemnościami" [*tais hēdonais plēroin*] (*Grg.* 492a 8). W pierwszej wersji ukazana jest scena z Hadesu — świata niewidzialnego, gdzie przebywające dziurawe dusze-beczki nie potrafią zatrzymać wody, która musi być cały czas dolewana. W drugiej, w której nie ma już odwołania się do jakiejś formy bytowania po śmierci, człowiek żyjący zgodnie z wartościami propagowanymi przez platońskiego Sokratesa — między innymi zgodnie z *sōphrosunē* — napełniwszy swoją duszę-beczkę zyskuje spokój [*hēsuchuia*] i jego życie staje się uporządkowane [*kosmios*]. Natomiast człowiek pokroju kalliklesowego posiada beczkę-duszę dziurawą i albo musi cały czas ją napełniać, albo cierpieć straszne katusze [*tas eschatas lupoito lupas*] z powodu utraty jej zawartości. Niezgoda Kalliklesa na takie ujęcie ujawnia przepaść, jaka istnieje między takimi propozycjami słusznego sposobu życia. Sofista uznaje bowiem żywot człowieka z wypełnioną beczką za pozbawiony przyjemności, radości i bólu oraz podobny do kamienia (*Grg.* 492e, 494a)[40]. Tymczasem według niego „życie przyjemne [*to hēdeōs dzēn*] jest przepełnianiem w jak największym stopniu [*hos pleiston epirrein*]" (*Grg.* 494b 2). Wydaje się, że niepowodzenie takiej argumentacji jest w jakiś sposób założone przez autora dialogu. Zdaje on sobie sprawę, że sofista nie zgodzi się na konsekwencje wypływające z mitologicznej, quasi-religijnej czy też quasi-filozoficznej wykładni natury ludzkiej, dlatego też trzeba odwołać się do tego, co jawne, dane w postrzeżeniach; należy wejść w tak bliski sofiście obszar doświadczenia, aby wskazać na słabość sofistycznego poglądu na słuszny sposób życia, co prowadzi do sformułowania kolejnego, kontrowersyjnego, jak się okazuje, argumentu[41].

---

[40] Kamień stanowi symbol nie tylko twardości, wytrzymałości, niewzruszoności i nieubłagalności, lecz również niewrażliwości i duchowej tępoty (w *Hippiaszu Większym* (292d) nie ma on oczu ani mózgu) oraz zmarłych; zob. J. Dalfen, *Kommentar*, s. 367. Pogląd, że życie bez przyjemności nie jest wiele warte, nie jest oryginalnym pomysłem sofisty. Możemy go odnaleźć np. w *Antygonie* Sofoklesa (1105 i n.), a o tym, że jest to pogląd uznawany przez wielu, wspomina Platon w *Fedonie* (*Phd.* 65a). Ciekawą interpretację, w kontekście historycznym, proponuje Saxonhouse, która interpretuje postawę Kalliklesa jako uosabiającą polityczne, niekoherentne dążenia (pragnienie więcej i więcej) Aten. Spokój i bierność, a więc postawę jakby kamieni i trupów, przypisuje się Spartanom, którzy stają się winni zniewoleniu swoich sprzymierzeńców. Zob. A.W. Saxonhouse, *An Unspoken Theme in Plato's* Gorgias*: War*, „Interpretation" 11 (1983), s. 139–169.

[41] D. Scott uważa, że cały dialog ujawnia problem nieprzejednania, tzn. wskazuje, iż istnieją ludzie, którzy w żaden sposób nie przystaną na porzucenie własnych przekonań. W stosunku właśnie do takich osób nieefektywny jest również dialog filozoficzny. Zob. D. Scott, *Platonic Pessimism and Moral Education*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 17 (1999), s. 25; por. G.R. Carone,

Jak pamiętamy, Kallikles przyjął tezę, że dzięki samoświadomemu rozpoznaniu emocji powinno się umożliwić wzrastanie wszystkich pragnień, a w związku z tym uzyskiwanie maksymalnego stopnia przyjemności. Obszarem, który stał w centrum zainteresowania sofisty, była szeroko pojmowana polityka i to przede wszystkim w ramach życia publicznego dzięki *phronesis* oraz *andreia* uzyskiwało się cnotę. Tymczasem Sokrates (prawdopodobnie) przyjmuje, że skoro Kallikles wypowiadał się o wszystkich pragnieniach i przyjemnościach, to również w sposób maksymalny może rozszerzyć płaszczyznę doświadczenia. Dlatego odwołuje się najpierw do pragnień związanych z jedzeniem i piciem, następnie drapania się w różnych miejscach[42], by skończyć na przykładzie życia lubieżnika [*kinaidos*]. We wszystkich tych przypadkach chce od współrozmówcy uzyskać zgodę na stwierdzenie, że osoba taka żyje życiem przyjemnym i szczęśliwym [*hedeōs kai eudaimonōs biōnai*] (*Grg.* 494b 6–e 6).

Kallikles jest w stanie zgodzić się właściwie jedynie z pierwszym przykładem, przy drugim zaczyna już odczuwać co najmniej dyskomfort emocjonalny. Drapanie bowiem może świadczyć o chorobie, a więc słabości ciała, co już silnie sprzeciwia się Kalliklesowemu ideałowi silnego osobnika. Natomiast przykład trzeci przekracza granice jego tolerancji. Lubieżnik bowiem jest osobą łamiącą zasady „erosa godziwego", osobą pasywną i podległą w relacji homoseksualnej, która przez to

> traci miejsce w męskiej części społeczności na rzecz przynależności do kobiet i obcokrajowców; mężczyzna-prostytutka łamie wszak reguły dlatego, że uzależnia się ekonomicznie od klientów, którzy zmuszają go, by robił to, co im się podoba[43].

Taki osobnik jest po prostu całkowitym zaprzeczeniem modelu człowieka, który ma na myśli sofista — nie tylko aktywnego

---

Callculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of the Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 26 (2004), s. 83; J. Doyle, *The Fundamental Conflict in Plato's* Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 30 (2006), s. 87–100. Warto przypomnieć tutaj postawę Fileba z dialogu zatytułowanego jego imieniem, który stoi w tle całej rozmowy Sokratesa z Protarchosem i prawdopodobnie nie zmienia swego poglądu.

[42] Zob. DK 68 B 127 (= 528 Luria = D 10 Taylor = 175.3 Leszl): „Ludzie, którzy się drapią, odczuwają [*hēdontai*] taką przyjemność jak ci, którzy uprawiają seks".

[43] K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 125. Zasadami szanującego się *eromenosa* były: (1) nieszukanie i nieoczekiwanie rozkoszy zmysłowej w kontaktach z *erastesem*; (2) opieranie się do czasu, gdy *erastes* udowodni, iż jest wart uległości; (3) niedopuszczanie do spenetrowania otworów ciała; (4) nieupodabnianie się do kobiety, czyli nieprzyjmowanie postawy podporządkowanej (*ibidem*).

i wybitnego polityka, lecz również przeciwieństwem człowieka mężnego z natury. Z polityczno-prawnego punktu widzenia prostytucja była podstawą ku temu, by pozbawić mężczyznę przywilejów obywatelskich, natomiast z punktu widzenia filozofii człowieka ujawniała, że zwyczaje, jakim hołduje, oraz rozkosze i zyski, jakie dzięki temu uzyskuje, są o wiele silniejsze niż natura człowieka[44]. Dlatego też, słysząc taką argumentację, sofista odczuwa zawstydzenie, co może sugerować pokonanie go przez Sokratesa, ponieważ do takiego samego stanu doprowadzeni zostali wcześniej Gorgias i Polos[45].

Triumf na tym etapie jest z pewnością zwycięstwem na poziomie emocjonalnym. To, że dyskusja może zostać sprowadzona do tego aspektu, zostaje zasugerowane przez Sokratesa już na samym początku rozmowy z sofistą:

> O Kalliklesie, gdyby nie było u ludzi jakiegoś doznania [*pathos*], dla jednych jakiegoś jednego, dla drugich jakiegoś drugiego raczej niż tego samego, lecz ktoś z nas jakiegoś własnego doznania doznawał [różnego] niż inni, to niełatwe byłoby przekazać innemu własny stan doznawania [*pathēma*] (*Grg.* 481c 5–d 1)[46].

Lecz jest to postulat Sokratesa, który wcale nie musi zostać przyjęty przez sofistę. W moim przekonaniu można interpretować stanowisko przeciwnika Sokratesa jako wyrażające względność wartości, przy czym byłaby to szczególna postać względności, którą określiłbym mianem skrajnego subiektywizmu etycznego. To podmiot charakteryzujący się znajomością własnej emocjonalności i męstwem w realizacji pragnień w celu osiągnięcia maksymalizacji przyjemności decyduje, jakie pragnienia mają być wzmacniane i realizowane. Mogą więc być nimi pragnienia i przyjemności związane z życiem politycznym, czy też pragnienie dawania przyjaciołom więcej, ale nie przyjemności i pragnienia związane z byciem *kinaidos* czy też takie, którym oddaje się tłum. Zwłaszcza ten ostatni przypadek może zostać wyłączony

44 Zob. Ajschines, *Przeciw Timarchosowi*, [w:] Ajschines, *Mowy*, tłum. W. Lengauer, Warszawa 2004. J.J. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York–London 1990, s. 46. Autor ten wskazuje również, że w demokratycznych Atenach modelowym przeciwieństwem *kinaidos* był hoplita.

45 Zob. C. Kahn, *Drama and Dialectic in Plato's* Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1 (1983), s. 102–106. Kwestię wstydu analizuje szerzej C.H. Tarnopolsky, *Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's* Gorgias *and the Politics of Shame*, Princeton–Oxford 2010.

46 Chociaż użyte jest ogólne pojęcie doznawania [*pathos*], to kontekst wyraźnie wskazuje, że chodzi o uczucie, bowiem zarówno Sokrates jak i Kallikles są ogarnięci miłością [*erōs*]; pierwszy do Alkibiadesa, drugi do Demosa.

jako kontrargument, jeśli dodamy dodatkowy warunek zachowania niezależności od czynników zewnętrznych. Lecz wtedy, jak zauważył Sokrates, trudno taki stan, a i zapewne wybór pragnień i przyjemności, uzasadnić — kryterium wyboru jest bowiem czysto subiektywne. Tymczasem Sokrates wymaga, aby o takim kryterium stanowiła wiedza bądź umiejętność.

Celem jednak, jaki chciał osiągnąć Sokrates (a więc przede wszystkim Platon jako autor dialogu), było jednak nie tylko wyłącznie emocjonalne zanegowanie stanowiska Kalliklesa, lecz także przedstawienie argumentów racjonalnych. Służy temu dyskusja nad uznaną przez sofistę tezą o tożsamości przyjemnego i dobrego [*to auto hēdu kai agathon*] (*Grg.* 495a 2), która może być interpretowana jako równoważność ekstensjonalna (zbiór rzeczy przyjemnych i zbiór rzeczy dobrych mają te same elementy) lub intensjonalna (przyjemne i dobre są tą samą własnością)[47]. A ponieważ spór dotyczy również sposobu życia i szczęścia, stawia się również pytanie o tożsamość dobra [*to agathon*] z życiem całkowicie oddanym radości [*to pantōs chairein*] (*Grg.* 495b 3–4), przeciwko czemu zostają sformułowane dwa argumenty.

Pierwszy z nich to argument z przeciwieństw, pojawiający się w dwóch odsłonach. Najpierw, po uznaniu przez Kalliklesa tezy o tożsamości przyjemnego i dobrego oraz różnicy między wiedzą a odwagą, Sokrates wskazuje, po pierwsze, że czynienie dobrze [*eu prattein*] i czynienie źle [*kakōs prattein*][48], dobro i zło, szczęście i nieszczęsność [*athliotēs*] są przeciwieństwami, które nie mogą jednocześnie być w jednym i tym samym czasie predykatami tej samej rzeczy. Po drugie — wszelki brak i pragnienie [*pasa endeia kai epithumia*] jest czymś przykrym. Po trzecie — można być spragnionym napoju i spożywać go, co oznacza, że podmiot jednocześnie odczuwa przykrość i przyjemność z wypełniania braku [*plērōsis tēs endeias*].

> A więc radość [*chairein*] nie jest jednocześnie czynieniem dobrze, ani odczuwanie przykrości [*aniasthai*] nie jest czynieniem źle, tak że

---

[47] G.X. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Boston–London–Melbourne–Henley 1979, s. 267; Plato, *Gorgias*, T. Irwin (transl. & notes), Oxford 1979, s. 198 (dalej: T. Irwin, *Commentary*).

[48] P. Siwek tłumaczy występujące w *Gorgiasie* zwroty *hoi eu prattontes* i *hoi kakōs prattousin* odpowiednio „ludzie szczęśliwi" i „ludzie nieszczęśliwi", mając z pewnością na myśli tożsamość, jaka zachodzi między *eu prattein* i *eudaimonia* w *Eutydemie*. Jednakże warto zwrócić uwagę, że w *Eutydemie* nie bez powodu argumentacja zaczyna się od *eu prattein*, ponieważ w ten sposób kładzie się nacisk na działanie. Zob. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socratic Moral Psychology*, Cambridge 2010, s. 169. Podobnie w *Gorgiasie* bardzo ważny jest nacisk na działanie.

przyjemność [*to hedu*] staje się czymś różnym od dobra (*Grg.* 495e–497a)[49].

Następnie, zostaje wtrącone uzupełnienie w postaci wskazania na stan współustępowania, który zachodzi w wypadku zaspokojenia pragnień i przyjemności — zaspokojenie głodu poprzez zjedzenie posiłku sprawia, że ustępuje [*pauein*] zarówno przykrość powodowana głodem, jak i przyjemność spowodowana jedzeniem. Taka zaś sytuacja nie zachodzi w wypadku bytów dobrych i złych [*agatha kai kaka*] (*Grg.* 497b–d)[50].

Drugi argument rozpoczyna się od przyjęcia przez dyskutujących następujących przesłanek:

---

[49] Szereg sformułowań zawartych w tym argumencie wydaje się problematyczne, w szczególności zaś założenie niemożliwości występowania w jednym i tym samym podmiocie dwóch sprzecznych cech, co zdaje się stać w sprzeczności z tezami formułowanymi w innych dialogach; zob. J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure…*, s. 78–80. Jednakże istotne jest w tym miejscu dostrzeżenie, że monistycznemu obrazowi człowieka, jaki przyjmuje sofista, przeciwstawiona jest najprawdopodobniej skrajnie dualistyczna koncepcja, zgodnie z którą podmiot to przede wszystkim dusza. Jeśli założy się, iż dusza ma charakterystykę przynajmniej częściowo pokrywającą się z cechami określającymi idee (jak jest np. w *Fedonie*), to jasne staje się, dlaczego Platon prezentuje tutaj takie, a nie inne założenia. Russell rozpoznaje w tym argumencie przeciwstawienie epizodyczności koncepcji Kalliklesa wymogowi holistyczności stawianego przez Sokratesa; zob. D.C. Russell, *Plato on Pleasure…*, s. 58–61.

[50] Na marginesie można wspomnieć o kilku sprawach. Po pierwsze, od tego momentu Kallikles wydaje się nie być przekonany do wypowiadanych twierdzeń, gdyż do kontynuacji dyskusji z Sokratesem zmusza go wręcz brutalna interwencja Gorgiasa (*Grg.* 497b 8–10). To oczywiście prowokuje pytanie o jedność stanowiska Kalliklesa. Jako jedność jego poglądy traktowali m.in. tacy badacze jak: P. Freidländer, *Platon*, Bd. II, Berlin 1964, s. 242 n.; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 698 n.; E. Barker, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London–New York 1960, s. 161; J. Gajda, *Sofiści*, s. 174–176. Przeciwne stanowisko reprezentują np.: T. Gomperz, *Griechischen Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Bd. I, Leipzig 1896, s. 337–338; Bd. II, Leipzig 1902, s. 276–278. Po drugie, w części pierwszej odwołuje się Sokrates/Platon do pojęcia i relacji przeciwieństwa [*enantion*] (*Grg.* 495e 6), natomiast w uzupełnieniu pojawia się różnica [*heteron*] (*Grg.* 497d 7). Po trzecie, w pierwszej części argumentu mówi się o „uwalnianiu się", „pozbywaniu się" [*apallattein*] (*Grg.* 496a 4), natomiast w drugiej części o „ustępowaniu" [*pauein*] (*Grg.* 497c 5). Mogłoby to sugerować, że mamy do czynienia z dwoma różnymi argumentami (tak np. J. Beversluis, *Cross-Examining Socrates…*, s. 255; G.X. Santas, *Socrates...*, s. 268), co jednak nie wydaje się konieczne, ponieważ zmienność terminologii jest znamienna dla prowadzonej w *Gorgiasie* dyskusji (np. *hēdonē — hedu*) i trudno rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z nieprecyzyjnością logiczną (zamierzoną lub nie), czy też jest to po prostu cecha języka potocznego, w którym odbywa się rozmowa. Por. E. Dodds, *Commentary*, s. 309 n.

(1) dobrych nazywa się dobrymi dzięki obecności [*parousia*[51]] w nich tych przymiotów, które są dobre.

(2) dobrzy są odważni oraz mądrzy/roztropni, źli natomiast niemądrzy/nieroztropni i tchórzliwi (*Grg.* 497e 3–5).

Obie wymienione powyżej grupy ludzi uznaje się przede wszystkim za istoty emocjonalne, a więc zdolne do odczuwania zarówno radości [*chairein*], jak i niepokoju [*lupein*], których źródłem jest w pierwszym wypadku przyjemność, w drugim zaś utrapienia [*aniai*]. W ten sposób powstaje paradoks, ponieważ jeśli tchórz/niemądry (zły) potrafi się cieszyć, a radość ma swe źródło w obecności przyjemności (dobra), to tchórz jest zły dzięki dobru. Oczywiście Sokrates traktuje cechę *bycia X* jako niezbywalną, a więc argumentuje ze stanowiska absolutystycznego, ignorując całkowicie możliwe relatywistyczne bądź subiektywistyczne (a więc sofistyczne) podejście, że dane *X* jest jakieś w danych okolicznościach. Dodatkowo zostaje podjęta jeszcze jedna kwestia, a mianowicie problem stopnia odczuwanej emocji. Przez dłuższy czas Kallikles nie dopuszcza do pojawienia się rozróżnienia w natężeniu emocji u obu grup, które może zachodzić w różnych sytuacjach (zastosowanym przez Sokratesa przykładem jest wojna), odpowiadając, że zachodzi niewielka różnica [*ou polu ti diapherein*] (*Grg.* 498a 4–5) czy też, iż są one sobie bliskie, prawie równe [*paraplēsiōs*] (*Grg.* 498b 1). Dopiero przy przykładzie aktywnego stawiania czoła niebezpieczeństwu, który to przykład z pewnością silnie oddziałuje na wyobraźnię i umysłowość arystokratycznego sofisty, pojawia się rozróżnienie, które jednakże zostaje obłożone epistemologicznym obwarowaniem w postaci pojęcia „prawdopodobnie" [*isōs*] (*Grg.* 498b 5–6)[52]. Sokrates zdaje się tego nie dostrzegać i w oparciu o powyższe przesłanki oraz za-

[51] Pojęcie *parousia* może zostać użyte przez Platona dla wyrażenia relacji między rzeczą a ideą; zob. *Phd.* 100d: „nie coś innego czyni to pięknym niż owego piękna albo obecność, albo wspólnota [*ouk allo ti poiei auton kalon ē hē ekeinou kalou eite parousia eite kōinonia*]". Trzeba jednak zaznaczyć, że w tym miejscu odżegnuje się Sokrates od używania języka „technicznego" filozofii i prawdopodobnie nie należy za taki uznawać terminu *parousia*; por. Platon, *Plt.* 247a 5; *Ly.* 217b–d; *Chrm.* 157a. Dodds (*Commentary*, s. 314) zwraca uwagę, że o tym, iż nie ma tu odniesienia do koncepcji idei, świadczy użycie pojęcia „dobro" w liczbie mnogiej. Tak więc chodzi w tym miejscu raczej o obecność, trwanie danego stanu rzeczy, jak to ma miejsce np. w mowie Lizjasza z *Fajdrosa* (*Phdr.* 233b 7), gdzie mowa jest o „obecnej przyjemności [*parousa hēdonē*]".

[52] „Prawdopodobnie" pojawia się tutaj nieprzypadkowo, ponieważ *paraplēsiōs* odwołuje się do oceny czegoś zmysłowego, a więc oceny dokonywanej na podstawie zmysłów i to „na pierwszy rzut oka"; zob. J.H.H. Schmidt, *Synonimik der griechischen Sprache*, Bd. II, Leipzig 1878, s. 39.

akceptowane rozróżnienie ujawnia zachodzącą w rozumowaniu sofisty sprzeczność. Jeśli bowiem ktoś jest dobry dzięki obecności w nim tego, co dobre, a w wypadku koncepcji Kalliklesa byłaby to przyjemność, to tchórz/niemądry cieszący się w większym stopniu niż człowiek odważny/roztropny, staje się od niego lepszy (*Grg.* 499b 3).

Efekt wywodu Sokratesa ujawnia się na dwóch poziomach. Po pierwsze (i najważniejsze dla obecnych rozważań), sofista przyznaje, że przyjemności można poddać rozróżnieniu na lepsze oraz gorsze [*beltioi kai cheiroi hēdonai*] (*Grg.* 499b 7–8). Po drugie, na poziomie moralnym zostaje zerwane porozumienie między dyskutującymi, gdyż Sokrates czuje się oszukany, a relacja wzajemnego oszukiwania nie może mieć miejsca wśród osób traktujących się jako przyjaciele (*Grg.* 499b 9–c 4)[53]. Sofista traci również zainteresowanie dalszą dyskusją, a kontynuuje ją jedynie przez wzgląd na słuchaczy, w tym przede wszystkim Gorgiasa, z pewnością jednak nie uznając przedstawianych koncepcji za wiążące.

Zarówno wniosek, jak i sposób argumentacji widoczne w dyskusji między Sokratesem a Kalliklesem oraz to, do czego właściwie się ona odnosi, spotkały się wśród badaczy z rozmaitymi ocenami. Podstawowe pytanie brzmi: czy Sokratesowi poprzez przedstawioną powyżej podwójną argumentację rzeczywiście udaje się wykazać błędność stanowiska sofisty i czy reprezentowana w nim koncepcja przyjemności zostaje odparta? Okazuje się, że niewielu badaczy optuje za poprawnością i zasadnością argumentacji Sokratesa, aczkolwiek za strategię interpretacyjną broniącą Sokratesa nie wprost można by również uznać wskazywanie na niespójności w postawie i koncepcji sofisty[54]. Wielu

---

[53] Należy wspomnieć, że według Sokratesa ktokolwiek chce rozprawiać na tematy etyczne, musi charakteryzować się tym, iż posiada wiedzę [*epistēmē*] oraz cechuje się życzliwością [*eunoia*] i szczerością [*parrhesia*]. Wszystkie trzy warunki wstępnie spełnia Kallikles (*Grg.* 487a). Por. Platon, *La.* 178a, 179c, 189a; *Chrm.* 156a; *Lg.* 806c–d, 835c. S.S. Monoson, *Frank Speech, Democracy and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse*, [w:] *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, J.P. Euben, J.R. Wallach, J. Ober (eds.), Ithaca 1994, s. 185 n.; E. Markovits, *The Politics of Sincerity. Plato, Frank Speech, and Democratic Judgement*, University Park 2008, s. 77 n.

[54] Spośród znanych mi interpretacji wprost deklaruje to starożytny komentator Olimpiodor (*In Platonis Gorgiam commentaria*, 31, 1–11, L.G. Westerink (ed.), Leipzig 1970) oraz współcześnie np. R. Jenks (*The Sounds of Silence: Rhetoric and Dielectic in the Refutation of Callicles in Plato's* Gorgias, „Philosophy and Rhetoric" 40 [2] (2007), s. 201–215). O rozmaitych niespójnościach: R. Duncan, *"Philia" in the* Gorgias, „Apeiron" 8 [1] (1974), s. 23–25; C.H. Kahn, *Drama and Dialectic...*, s. 75–121 oraz 97–110; A.W. Saxonhouse, *An Unspoken Theme...*, *passim*; G. Klosko, *Refutation*

badaczy sugeruje, że możemy mieć do czynienia z czymś w rodzaju manipulacji dokonywanej przez autora dialogu, wskazują oni bowiem na przesłanki, których Kallikles nie może zaakceptować, aby zwycięsko wyjść z konfrontacji z mężem Ksantypy[55]. Jednak spore grono badaczy, głównie anglosaskich, stosując rozmaite strategie interpretacyjne, wykazuje, że zasadniczo Kallikles wychodzi lub może wyjść zwycięsko ze starcia z Sokratesem bądź też, iż Sokratejskie argumenty nie dotyczą hedonizmu w całości. Ponieważ omówienie wszystkich podejść zajęłoby zbyt wiele miejsca, przedstawię jedynie kilka z nich.

Gosling i Taylor uznają, że oba argumenty przeciwko hedonizmowi są wadliwe. Trzeba jednak zwrócić przede wszystkim uwagę na to, że interpretują oni *Gorgiasa* w świetle ustaleń poczynionych w *Protagorasie* (w którym według nich mamy do czynienia z „oświeconym hedonizmem" [*enlightened hedonism*]) i uznają, iż argumentacja Sokratesa nie podważa każdego rodzaju hedonizmu, lecz tylko ten, który uznaje za dobro natychmiastową przyjemność płynącą z zaspokojenia cielesnego pragnienia. Tymczasem postawa hedonistyczna może odnosić się do tego, co daje przyjemność w dłuższym okresie czasu. Ponadto, w wypadku pierwszego argumentu wskazują przede wszystkim na niezasadność przesłanki, że wszelkie pragnienie i brak jest czymś przykrym, ponieważ może mieć to miejsce tylko wtedy, gdy jego zaspokojenie jest albo niemożliwe, albo odroczone na długi okres czasu. Natomiast w wypadku drugiego argumentu podkreślają, że życie człowieka odważnego nie musi być zawsze życiem przyjemniejszym od tego, które przeżywa tchórz[56].

---

of Callicles..., passim; R. Woolf, *Callicles and Socrates: Psychic (Dis)harmony in the* Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 18 (2000), s. 1–40. D.C. Russell (*Plato on Pleasure...*, s. 65; por. G. Van Riel, *Pleasure and Good Life...*, s. 11–12) wskazuje, że Kallikles mógł uniknąć refutacji ze strony Sokratesa, ale ostatecznie uznaje, iż konsekwencją rozmowy jest odrzucenie *każdego rodzaju hedonizmu*, ponieważ nie może on stanowić podstawy dla eudaimonistycznej koncepcji etycznej.

[55] Konsekwencją jednak takiego podejścia jest i tak to, że stanowisko Kalliklesa uznaje się za niespójne. Zob. np. E. Dodds, *Commentary*, s. 314; T. Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977, s. 311; T. Irwin, *Commentary*, s. 203; D.C. Russell, *Plato on Pleasure...*, s. 63 n. O manipulacji np. J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure...*, s. 69, przyp. 2.

[56] J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, s. 71–75. Podobne wnioski odnajdziemy w tekście S. Bermana, *Socrates and Callicles on Pleasure* („Phronesis" 36 [2] (1991), s. 117–140), który twierdzi, że Kallikles nie skłania się ku *kognitywnej* formie hedonizmu, zawartej w *Protagorasie*, lecz *niekognitywnej*. Założyciel Akademii musi więc ignorować przyjemności przyszłe oraz polegać tylko na tym, co wydaje się najlepsze, nie dociekając, czy istnieje jakakolwiek realna i stała hierarchia środków i celów.

Szereg rozmaitych aspektów hedonizmu w odniesieniu do poglądów Kalliklesa dyskutuje Rudebusch. Według niego *hedonizm rozważny* (*prudential hedonism*) za cel stawia sobie maksymalizację przyjemności. Jednakże w tym wypadku oba końcowe argumenty Sokratesa nie stanowią skutecznej broni przeciwko tego rodzaju stanowisku. Jest tak, po pierwsze, ponieważ maksymalizacja doznania X jest dobra, a nie samo doznanie, oraz, po drugie, człowiek odważny nie zawsze musi być odróżniany od tchórzliwego na podstawie większego stopnia odczuwania przyjemności. Autor ten jednak uznaje, że argumenty wysunięte przeciwko hedonizmowi są na tyle istotne dla Platona, a ich ewentualna nieadekwatność tak oczywista, że nie należy interpretować myśli sofisty jako wyrażającej ten rodzaj hedonizmu[57]. Drugą i trzecią możliwością interpretacyjną jest uznanie, że mamy do czynienia z hedonizmem niedokonującym żadnych rozróżnień (*indiscriminate hedonism*), w ramach którego dąży się do zaspokajania w stopniu maksymalnym wszelkich przyjemności albo hedonizmem sybaryckim (*sybaritic hedonism*), zgodnie z którym zaspokaja się krótkotrwałe, cielesne przyjemności[58]. Rudebusch argumentuje, że te interpretacje skazują sofistę na bycie jedynie figurantem (*straw man*) w dyskusji, a argumenty przeciwko niemu i tak nie trafiają do przekonania tym, którzy chcieliby żyć jak Alkibiades czy Charmides. Następnie Rudebusch rozważa dwa kolejne rodzaje hedonizmu: stymulacyjny (*stimulation hedonism*) i zaspokojeniowy (*satisfaction hedonism*) — a w tym ostatnim wyróżnia ponadto możliwości: zaspokojenia przeciwfaktycznego (*counterfactual satisfaction*), kognitywnego zaspokojenia przeciwfaktycznego (*cognitively counterfactual satisfaction*) oraz to, że zaspokojenie może płynąć z tego, co upragnione samo w sobie (*intrnisically*) oraz z tego, co jest upragnione ze względu na coś innego (*extrinisically*) — hedonizm odczuwania zaspokojenia (*felt satisfac-*

---

[57] G. Rudebusch, *Socrates Pleasure and Value*, Oxford 1999, s. 34–35.

[58] *Ibidem*, s. 35–38. Rzecznikami pierwszej interpretacji są m.in.: K. Hildebrandt (*Frühe griechische Denker*, Bonn 1968, s. 115), T. Irwin (*Commentary*, s. 205; *Plato's Ethics*, s. 105) C.H. Kahn (*Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, s. 241, 245), C.H. Tarnopolsky (*Prudes, Perverts and Tyrants...*, s. 79), D. Stauffer (*The Unity of Plato's* Gorgias. *Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge 2006, s. 110). Natomiast zwolennikami drugiej np.: G.K. Plochmann i F.E. Robinson (*A Friendly Companion to Plato's Gorgias*, Carbondale 1988, s. 162), A. Hobbs (*Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal God*, Cambridge 2000, s. 143) oraz F. Bravo (*El* Gorgias *de Platon: ¿Anti-hedonista o anti-relativista?*, [w:] *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, M. Erler, L. Brisson (eds.), Sankt Augustin 2007, s. 102–107).

tion hedonism), hedonizm prawdziwego zaspokojenia (*true satisfaction hedonism*), hedonizm odczuwanego pragnienia (*hedonism of felt desire*) i hedonizm prawdziwego pragnienia (*hedonism of true desire*)[59]. Odnośne rozważania ukazują, że jedne stanowiska nie są modelami, które byłyby odpowiednie dla rozjaśnienia stanowiska zajmowanych przez *dramatis personae* z platońskiego dialogu, inne zaś mogą być odpowiednie, ale autor i tak je odrzuca, uznając, iż stanowisko sofisty najlepiej oddaje koncepcja zwana hedonizmem zaspokojenia odczuwanego pragnienia w odniesieniu do tego, co upragnione samo w sobie (*satisfaction hedonism of felt desire with respect to the intrinsically desirable*). Jednak słabością tego ujęcia, czego częściowo autor jest świadom, jest brak takich rozróżnień w samym tekście. Zaproponowane konstrukcje nie przystają do ujęcia przyjemności reprezentowanego przez Kalliklesa z tego prostego powodu, że nie dysponował on (albo Platon, który konstruował tę postać) takim aparatem pojęciowym. Co więcej, wskazywanie, że niektóre z wypowiedzi sofisty „przystają" do niektórych modeli, ale inne wypowiedzi nie są zgodne z nimi, może sugerować, iż stanowisko Kalliklesa jest po prostu niespójne bądź niewspółmierne. Ponadto autor *Pleasure and Value*, porównując je z teoriami, zakłada, że ma do czynienia z teorią. Za główną różnicę między Sokratesem i Kalliklesem uważa Rudebusch to, że pierwszy z nich uznaje istnienie prawdziwych (a co za tym idzie i fałszywych) pragnień (a więc również przyjemności), od czego sofista miałby się odżegnywać. Nie pozostaje to jednak w zgodzie z tekstem, w którym Sokrates „wymusza" na sofiście przyznanie, że różnica między przyjemnościami ma charakter aksjologiczny (dobre/złe = pożyteczne [*ophelimoi*]/szkodliwe [*blaberai*] — *Grg.* 499d), a nie, jak uważa Rudebusch, epistemologiczny.

Jeszcze inną strategię interpretacyjną reprezentuje Gentzler, który broniąc stanowiska Kalliklesa, wskazuje, że Sokrates używa metody sofistycznej, łamiąc tym samym zasady, których rzecznikiem starał się być w *Gorgiasie*. Ma to na celu wykazanie bezzasadności Kalliklesowego ataku na filozoficzny sposób życia[60].

---

[59] G. Rudebusch, *Socrates Pleasure and Value*, s. 38–47. Dystynkcje te oraz klasyfikacje oparte są na współczesnych pracach filozoficznych takich autorów jak J. Griffin (*Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford 1986), D. Parfit (*Reasons and Persons*, Oxford 1984) czy P. Unger (*Identity, Consciousness and Value*, Oxford 1990).

[60] J. Gentzler, *The Sophistic-Cross Examination...*, s. 17–43.

Tak więc, ogólnie rzecz ujmując, pojawiają się cztery możliwości odczytania dyskusji sofisty z Sokratesem:

(1) uznanie, że Sokrates ma rację i jego argumenty przezwyciężają stanowisko Kalliklesa;
(2) uznanie, że Kallikles wychodzi lub może wyjść zwycięsko ze starcia;
(3) ani Sokrates, ani sofista nie formułują argumentów wystarczających, do uzasadnienia własnych stanowisk;
(4) oba stanowiska są równoważne pod względem mocy argumentacyjnej.

Spośród tych możliwości (2) należy uznać za sprzeczną z wymową tekstu, a (1) za zgodne z literalnym jego odczytaniem. Rozwiązanie (3) może wskazywać na *protreptyczność* i *sokratyczność* prowadzonych rozważań — czytelnik po rozpoznaniu aporetyczności rozważań może podjąć własne rozważania nad problemem roli przyjemności w życiu człowieka. (4) prowadzi do stanowiska sceptycznego. Moim zdaniem rozwiązanie (1) pociąga za sobą najmniej komplikacji interpretacyjnych i wymaga jedynie drobnego doprecyzowania: w dyskusji pomiędzy Kalliklesem a Sokratesem zostaje podjęta próba odrzucenia takiej koncepcji przyjemności, zgodnie z którą przyczyną, kryterium oraz celem stosownego postępowania jest *skrajnie subiektywne odczuwanie przyjemności pojmowanej jako proces nieograniczonego napełniania*. Innymi słowy, zostaje podjęta próba odrzucenia pewnej monistycznej wersji etyki[61], zgodnie z którą bogactwo wartości redukowane jest do jednej z nich, a jej osiągnięcie, mimo iż określane przez jakąś postać racjonalności [*phronēsis*], zostaje jednak przyporządkowane emocjonalnej stronie natury ludzkiej [*andreia*, *epithumia*], która w praktyce musi stanowić element dominujący, aby osiągnąć stosowny cel (człowiek może zgodzić się intelektualnie, że Kallikles ma rację, ale musi mieć odwagę, żeby tak żyć). Prawdopodobnie koncepcja ta w szerszym kontekście oparta jest na takiej wizji człowieka, w której dusza i ciało nie stanowią nie tylko przeciwieństwa, lecz również żadne z nich nie przeważa pod względem swojej wartości.

[61] W tym kontekście, jak sądzę, można odczytywać cały dialog jako odrzucenie sofistyki pojmowanej jako „szkoła", czy też raczej jako nurt, który cechuje jakaś wspólnota rozwiązań intelektualnych. W trakcie dialogu trójka sofistów staje w szranki z Sokratesem, każdy kolejny nie chce się pogodzić z porażką poprzednika, a doznają jej nie tylko jako poszczególni myśliciele, lecz także jako grupa uczonych. Ukazane zostaje zróżnicowanie poglądów, które — z punktu widzenia autora dialogu — nie pozwala na uznanie ruchu sofistycznego za wewnętrznie spójny.

Przedmiotem odrzucenia przez Sokratesa jest więc *ta szczególna postać koncepcji przyjemności*, ale nie wypowiada się on ani o *hedonizmie w ogóle*, ani o innych możliwych jego formach. W świetle wypowiedzi Sokratesa można stwierdzić, że istnieją takie przyjemności, które mogą być wartościowane pozytywnie — są pożyteczne. W konsekwencji, przyznając w perspektywie antropologicznej wyższą wartość duszy niż ciału, należy, jak się zdaje, odnieść tego rodzaju przyjemności przede wszystkim do duszy, ale nie można całkowicie wykluczyć, że niektóre z nich mogą dotyczyć ciała. Zhierarchizowanie zostaje również uwzględnione na poziomie duchowym, gdzie dominującą rolę odgrywa rozumność [*phronēsis*], podporządkowująca sobie emocjonalność [*epithumia*, *hēdonē*], przez co ukształtowana zostaje postawa zwana roztropnością [*sōphrōsunē*]. Na czym jednak polega to podporządkowanie oraz rządzenie sferą emocjonalną? W miarę jasną odpowiedź można dać w odniesieniu do przyjemności pojmowanej jako proces, którego źródłem są wrażenia zmysłowe. W tym wypadku chodzi o *niedopuszczenie do przepełnienia — przekroczenia właściwej miary*. Jeśli na przykład nabieram ochoty na coś słodkiego i zaczynam spożywać cukierki, to moja *phronēsis* stanowi o kresie (jeden, dwa czy więcej) — decyduje o tym, kiedy pragnienie zostaje zaspokojone. Proces takiego zaspokajania jest przyjemnością, która w pewnym momencie osiąga granicę. Jednak bez odpowiedzi w *Gorgiasie* pozostaje kwestia opisania stanu zaspokojenia — czy jest to stan przyjemny, a więc czy przyjemność może być nie tylko procesem, lecz również stanem?

ROZDZIAŁ III
Zróżnicowanie przyjemności



W poprzednim rozdziale przedstawiłem interpretację dyskusji Sokratesa z Polosem i Kalliklesem jako Platońską próbę zdyskredytowania koncepcji filozoficznej, w ramach której za kryterium oceny dobrego życia uznawana jest niezróżnicowana ani przedmiotowo, ani podmiotowo przyjemność. Platon, przeciwstawiając się tego rodzaju redukcjonizmowi, jako przeciwwagę proponuje spojrzenie na rzeczywistość w jej wielości i zróżnicowaniu, które dla niego ujawnia się przede wszystkim w różnicy materialne-niematerialne oraz zmysłowe-niezmysłowe. W konsekwencji zróżnicowaniu poddana zostaje również *hēdonē*, która jako niezróżnicowana nie może stanowić wyłącznej przyczyny, jedynego kryterium oraz celu determinującego życie człowieka. W dyskusji z Polosem wskazuje się jednak na możliwość zachodzenia związku między przyjemnością a bytem zmysłowym, jak i nie-zmysłowym, a przede wszystkim również związku między przyjemnością a pożytecznością, który to wątek pojawia się również w rozmowie z Kalliklesem. W sporze z Kalliklesem dochodzi do głosu możliwość separacji między dobrem jako celem [*telos*] działania a tymi przyjemnościami [*hēdea*], które tego warunku nie spełniają, o ile nie zostaną poddane wartościowaniu. Z jednej strony mówi się o różnicy: dobre — złe, z drugiej zaś pożyteczne — szkodliwe przyjemności. By umieć rozsądzić, która z przyjemności jest taka lub inna, potrzebny jest oczywiście ktoś, kto posiada stosowną umiejętność [*technikos*] (*Grg.* 500a). Idąc dalej, ten, kto to potrafi rozpoznać, będzie wiedział, które przyjemności należy uwzględnić w życiu, a które nie, a przede wszystkim będzie wiedział, że zarówno w obszarze cielesno-zmysłowym, jak i duchowym muszą być one określone przez porządek i słuszność [*taksis kai orthotēs*], z których ta ostatnia cecha jest tożsama z odpowiednim uporządkowaniem o charakterze strukturalnym [*kekosmēmenon*, *kosmos*]. W ramach tego uporządkowania relacje w obrębie świata ludzkiego i boskiego ma opisywać równość geometryczna[1], stanowiąca przeciwieństwo *pleoneksia*. Jeśli ktoś po-

[1] Jak słusznie zauważa Dodds (*Commentary*, s. 339; T. Irwin, *Commentary*, s. 226) w tym dialogu pojęcie to pojawia się bez wyjaśnienia. Do myśli filozoficznej

trafi dokonać takiego rozróżnienia, to cechuje go *sōphrosunē*, męstwo, pobożność, sprawiedliwość, czyli jest doskonale dobry [*teleōs agathos*] (*Grg.* 506c–508a).

Skoro pierwszym *logicznie* osiągnięciem, jaki przyniosły rozważania z *Gorgiasa*, jest rozróżnienie między przyjemnością cielesną/zmysłową i nie-cielesną/nie-zmysłową, to w tym kontekście można odczytać inne wypowiedzi Platona o *hēdonē*, gdyż w tym świetle, być może, stwierdzenia, które wydawałyby się posiadać wymowę *stricte* antyhedonistyczną, będzie można złagodzić i nadać im odmienne znaczenie. Taką krytyczną wobec hedonizmu i ascetyczną postawę wydaje się wyrażać Platoński *Fedon*, a przynajmniej niektóre jego ustępy[2]. Czytając i interpretując ten dialog, dostrzec można trzy poglądy na przyjemność, które

---

pojęcie średniej geometrycznej wprowadził pitagorejczyk Archytas, a zachodzi ona wtedy, gdy termin pierwszy ma się tak do drugiego jak drugi do trzeciego (np. 2 : 4 = 4 : 8) (DK 47 B 2 = fr. 2 Huffman). Przeciwstawia on również *pleoneksia* równości (i to w kontekście etyczno-politycznym), którą utożsamia ze zgodą [*homonoia*], osiąganą dzięki arytmetyce [*logismos*] (DK 47 B 3 = fr. 3 Huffman). Dalfen (*Kommentar*, s. 433) stawia nawiązanie do Archytasa pod znakiem zapytania. Być może w tym miejscu *Gorgiasa* mamy do czynienia z krytyką równości jako naczelnej wartości demokracji, którą odnajdziemy w innych dziełach tego okresu. I tak Izokrates nie tylko krytykował równość, lecz również wskazywał na dwa jej rozumienia: przydzielanie wszystkim tak samo [*tauton hapasin*] oraz przydzielanie każdemu tego, co odpowiednie [*to prosēkon hekastois*] (Isoc. VII 20–21). Podobną myśl odnajdziemy również w *Prawach* Platona (*Lg.* 757b–c). O równości i demokracji zob. M.H. Hansen, *Demokracja ateńska…*, s. 93–96.

[2] Tak już interpretowano ten dialog w starożytności: Olimpiodorus (*The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo, vol. I: Olympiodorus, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam–Oxford–New York 1976; IV 3, 16) oraz Damaskios (*The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo, vol. II: Damascius, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam–Oxford–New York 1977; I 157) jako cel filozofa wskazują stan beznamiętności [*apatheia*]. Szerzej na temat tej neoplatońskiej interpretacji np.: D.C. Russell, *Plato on Pleasure…*, s. 80–85; S.R.P. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo, Leiden–Boston 2011. Współcześnie na anty-hedonizm i ascetyzm wskazują m.in.: I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrine*, vol. I: *Plato on Man and Society*, London–New York 1962, s. 249–250; T. Irwin, *Plato's Moral Theory...*, s. 103; W.C. Greene, *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, New York–Evanstone 1963, s. 301; G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, s. 201; D. Gallop, *Notes*, [w:] Plato, *Phaedo*, D. Gallop (transl. & notes), Oxford 1975, s. 88; D.J. Zeyl, *Socrates and Hedonism: Protagoras 351b–358d*, „Phronesis" 25 (1980), s. 264; P. Stern, *Socratic Rationalism and Political Philosophy. An Interpretation of Plato's* Phaedo, New York 1993, s. 18; M. Pakaluk, *Degrees of Separation in the* Phaedo, „Phronesis" 48 (2003), s. 99–100. K. Dorter (*Plato's* Phaedo. *An Interpretation*, Toronto 1982, s. 29) mówi o umiarkowanym ascetyzmie (*moderate ascetism*). Podobne stanowisko zajmuje B. Bossi (*Saber gozar…*, s. 168). Przeciwne stanowisko zajmują np. A. Spitzer (*Immorality and Virtue in the Phaedo. A Non-Ascetic Interpretation*, „Personalist" 57 (1976), s. 113–125) oraz rzecznicy interpretacji pro-hedonistycznej. Uważam nie-ascetyczne odczytanie tego dialogu za bardziej uzasadnione — ascetyzm, w sensie całkowitego pozba-

najprawdopodobniej nie reprezentują stanowiska autora tego pisma.

Pierwszy wyraża Fedon z Elidy w prologu, opisując własny stan mentalno-emocjonalny, jaki miał miejsce podczas przebywania z Sokratesem w ostatnim dniu jego życia oraz po jego śmierci. W więzieniu, w tym szczególnym dniu, owładnięty był czymś, czego do końca nie jest w stanie zracjonalizować i dlatego określa to mianem „dziwnego doznania" [*atopon pathos*]. Dziwność polega z jednej strony na nieobecności w czystej formie żalu [*eleinos*], który występuje w czasie, gdy przytrafia się nieszczęście, oraz nieobecności w czystej formie przyjemności, która z kolei ma miejsce w trakcie prowadzenia filozoficznych dysput[3]. „Normalność" zakłada więc całkowitą separację tych dwóch stanów, tymczasem wtedy w sposób naturalny [*atechnōs*] — czyli najprawdopodobniej bez udziału rozumu — doszło do niezwykłego połączenia [*aēthēs krasis*], w którym przyjemność została zmieszana [*sugkekramenē homou*] z przykrością [*lupē*] (*Phd.* 59a). Nie wiadomo, w jakich proporcjach oba składniki w tej mieszaninie były obecne, jednak biorąc pod uwagę podwójne zastrzeżenie co do ważności uznania tezy, że żal występuje w nieszczęściu (*eikos* — „prawdopodobnie" oraz *dokseien* — „jak by się zdawało" — *Phd.* 59a 2), można wnioskować, iż przewagę miała jednak przyjemność. Potwierdzać to może również stan doznawany przez Fedona później, dla którego czymś zawsze ze wszystkiego najprzyjemniejszym [*aei pantōn hēdiston*] jest wspominanie Sokratesa zarówno poprzez własne wypowiedzi, jak i słowa innych osób (*Phd.* 58d 5–6). Być może więc założyciel szkoły w Elidzie wrócił już do „normalności", która nie jest stanem naturalnym, lecz tym, co wypracowane przez filozofię, przez pracę nad sobą[4], nad własnym charakterem, w efekcie czego w pełni uświadomił sobie i zaakceptował to, że „prawdziwy" Sokrates — a więc jego dusza — odszedł zgodnie z boskim zrządzeniem [*theia moira*], w zgodzie

---

wienia się jakichkolwiek przyjemności, jest raczej charakterystyczny dla tego, jak *polloi* postrzegają filozofa.

[3] Z przyjemnością [*hēdeōs*] słucha pierwszego argumentu na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej Kebes (*Phd.* 70b 8).

[4] Niewiele wiemy na temat koncepcji filozoficznych Fedona z Elidy, jednak jeden z przekazów pozwala stwierdzić, że wszystko, a zwłaszcza nawyki i pragnienia, mogą zostać uleczone dzięki rozumowi i filozofii. Zob. SSR III A 2. Szerzej zob. G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, t. I, s. 439–441; L. Rossetti, *Phaedo's* Zophyrus *(and Socrates' Confidences)*, [w:] *From the Socratics to the Socratic Schools*, U. Zilioli (ed.), New York–London 2015, s. 82–98. Fragment z *Fedona* dotyczący przyjemności nie znalazł się w zbiorze pod redakcją Giannantoniego, który uwzględnił jedynie ustępy 57a, 59c–e, 88e–89c (= SSR III A 7).

z samym sobą i do lepszego miejsca [*eis makarōn dē tinas eudaimonias*] (*Phd.* 115d 4)[5], czyli miejsca „czystego i niewidzialnego, prawdziwego Hadesu, do dobrego i mądrego boga" (*Phd.* 80d 6–8). Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego można uznać, że nie jest to pogląd akceptowany przez Platona. Jednym z powodów może być to, że pogląd przedstawiany jest przez Fedona, a nie Sokratesa. Sądzę jednak, że jest tak przede wszystkim z powodu przedstawionej w dialogu filozoficznej „drogi", jaką prawdopodobnie przebył Sokrates/Platon. Jak wiadomo, w trakcie tej podróży zafascynował się wyjaśnianiem rzeczywistości w sposób, który można by nazwać „naturalistycznym" czy też „fizykalistycznym". Użyte bowiem w wywodzie pojęcia *krasis* — „połączenie" oraz imiesłów *sugkekramenē* (od czasownika *sugkerannumi* — „zmieszać") przywodzą na myśl koncepcje przedplatońskie — przede wszystkim Ksenofanesa, Heraklita, Alkmajona, Parmenidesa, Empedoklesa i Demokryta[6]. Racjonalizacja rzeczywistości w postaci konstruowania jej w oparciu o daną materialną *archē*-zasadę nie była satysfakcjonująca przede wszystkim z powodu braku wyjaśnienia i uzasadnienia sfery aksjologicznej — tego, co w rzeczywistości najlepsze [*beltiston*] oraz dobra wspólnego dla wszystkich [*to koinon pasin* [...] *agathon*] (*Phd.* 98b). Nie bez powodu, jak się zdaje, przy omówieniu porażki badawczej w tym zakresie ponownie pojawia się pojęcie *hediston*: Sokrates z najwyższą przyjemnością zostałby czyimś uczniem, gdyby ten ktoś był w stanie nauczyć go o tego rodzaju przyczynie [*toiautē aitia*], czyli wskazał na zasadę, która wyjaśnia rzeczywistość również w sferze wartości. Nie było mu jednak dane spotkać takiego kogoś, ani nie potrafił odnaleźć takiej zasady samodzielnie, tak więc w pewnym sensie zmuszony został do podjęcia innej drogi, do wkroczenia w kolejny etap intelektualnej podróży [*deuteros plous*], który dawał nadzieję na uzyskanie satysfakcjonującego go wyjaśnienia (*Phd.* 99c–d).

Drugi pogląd dotyczący przyjemności zostaje wypowiedziany przez Sokratesa po uwolnieniu z kajdan i odprawieniu z wię-

---

5 Nie zgadzam się więc z sugestią P.J. Ahrensdorfa (*The Death of Socrates and the Life of Philosophy. An Interpretation of Plato's* Phaedo, New York 1995, s. 19), że nawet w dalszej części *Fedona* obecna jest przyjemność zmieszana z pewną dozą przykrości.

6 DK 21 B 5, 1. DK 22 B 10. DK 24 B 4. DK 28 B 16, 1; B 18, 3. DK 31 B 21, 14; B 22, 4–7; B 33; B 61; B 77. DK 68 B 5, 2. Wymieniam tu, oczywiście, tylko odniesienia bezpośrednie. Biorąc jednak pod uwagę jeszcze interpretacje doksograficzne oraz przynajmniej częściową synonimiczność z pojęciem *miksis*, można by dodać Hippokratesa, Filolaosa, Diogenesa z Apolonii, Anaksarchosa, Melissosa, Pitagorejczyków i Anaksagorasa.

zienia rodziny skazanego filozofa. Tym razem mąż Ksantypy nawiązuje do „dziwności" stanu, który zachodzi w nim w tym momencie:

> Jakże czymś dziwnym — rzekł— wydaje się być, mężowie, to, co ludzie nazywają przyjemnością [*hēdu*]; jak osobliwie nakierowana jest na to, o czym funkcjonuje przekonanie, że jest jej przeciwieństwem — to, co przykre [*lupēron*]; jednocześnie oba nie chcą pojawić się w człowieku, a jeśli ktoś dąży do jednego i osiągnie, wnet coś zmusza zawsze, by osiągnąć również drugie, jak gdyby, będąc [czymś] podwójnym, powiązane były jednym krańcem [*koruphē*] [...] i dlatego u kogo pojawiłoby się jedno, następuje później i drugie (*Phd.* 60b 3–c 5).

Podobnie jak w poprzednim poglądzie „dziwność" odnosiła się do relacji między oboma doznaniami, określanej tam mianem *krasis*, tak teraz problemem jest ich związek, polegający w tym przypadku na pewnego rodzaju nierozerwalnej styczności, nieuchronnym następstwie oraz naprzemienności przyjemności i przykrości[7]. W pewnym stopniu stanowi jednocześnie krytykę stanowiska poprzedniego, ponieważ uznaje za charakterystyczny stan względnej separacji oraz „czystości" obu doznań. Wypowiedź ta jednak jest bardzo niejasna. Nie wiadomo, czy chodzi tylko i wyłącznie o relację między przyjemnością i cierpieniem cielesnym, czy też dotyczy to również doznań niecielesnych. Nie wiadomo również, czy relacja ta charakterystyczna jest wyłącznie dla indywidualnych stanów ciała ludzkiego, czy też można ją rozszerzyć na dłuższe okresy życia człowieka, a być może nawet całe życie. Z dużą dozą pewności jednak możemy uznać również ten pogląd za nietożsamy z postawą Sokratesa/Platona, co można uzasadnić w perspektywie prowadzonych rozważań w dalszej części dialogu.

Jak wiadomo, relacja między rozmaitymi elementami, które uznaje się za przeciwieństwa, może być uznana za jeden z głównych tematów podejmowanych w *Fedonie*. Tak też jest na przykład w pierwszym argumencie na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej, określanym mianem argumentu z przeciwieństw, w którym obok rozmaitych stanów przeciwnych, które mają stanowić istotę rzeczywistości w jej bogactwie ontycznym (wielkie-małe) i aksjologicznym (piękno-brzydota), wymienia się stosowne pro-

[7] S. Benardete (*Socrates' Second Sailing. On Plato's* Republic, Chicago–London 1989, s. 174) uważa, że „ujęcie przyczynowe, które jest skrajnie mechaniczne, zakłada teleologię, która zawiodła: czymkolwiek jest, jest dalekie od idealnego modelu" i wiąże to z metaforą jaskini.

cesy pośrednie (zmniejszanie — zwiększanie; stawanie się piękniejszym — stawanie się brzydszym). To one właśnie nie zostają uwzględnione w przytoczonym powyżej poglądzie głoszonym przez „ludzi", w którym godne podziwu bogactwo rzeczywistości zostaje nieco uszczuplone, zredukowane. Może więc to świadczyć o jego „nieplatońskości". W *Fedonie* podejmuje się również zagadnienie stykania się dwóch elementów, gdy mowa jest o kwestii powstawania liczb, egzemplifikowanej liczbą dwa. Sokrates twierdzi, że nie zna przyczyny [*aitia*][8] tego procesu, ale nie akceptuje wyjaśnienia za pomocą dodania/przystawienia [*prosthēsis*] jednostki do jednostki lub bliskiego nagromadzenia elementów [*sunodos tou plēsion allēlōn tethēnai*]. Głównym powodem jest to, że powstanie liczby wyjaśnia również proces stanowiący przeciwieństwo dodawania, a mianowicie dzielenie [*schisis*] (na przykład powstanie dwójki przez podział jednostki). Jako drugi powód można wskazać aplikację, niestosowną według Platona, trzech pojęć z dziedziny *peri phuseōs historia*, czyli powstawanie, ginięcie, bycie [*gignesthai*, *apollusthai*, *einai*], do sfery matematycznej (*Phd.* 96e–97b). Tak więc *prosthēsis* — przystawienie dwóch elementów nie jest relacją wystarczającą do wyjaśnienia bycia daną liczbą, pojmowaną jako swoista „jedność", ponieważ ten fakt może wyjaśnić jedynie nowa metoda odkryta przez Sokratesa, aczkolwiek wciąż mająca status nieugruntowany epistemologicznie — cechuje ją wciąż prawdopodobieństwo [*eikēi*] (*Phd.* 97b 7), na mocy której dane konkretne wielkości są jednością na mocy „uczestniczenia w odpowiednim dla każdego bycie" [*metaschon tēs idias ousias hēkastou hou an metaschēi*] (*Phd.* 101c 3–4). Wracając więc do kwestii przyjemności, styczność nie jest w stanie wyjaśnić jej związku z przykrością ani tym bardziej procesu następowania jednego stanu po drugim[9].

Trzeci pogląd, który tym razem niemal z całą pewnością można uznać za niereprezentatywny dla Platona, przedstawiony zostaje w części dialogu zwanej *Apologią Sokratesa*[10] i sformułowany w postaci bardzo charakterystycznej dla Platona konstrukcji myślowej, a mianowicie jako przekonanie utrzymywane przez wielu, tłum, masy [*hoi polloi*]:

---

[8] O znaczeniu tego terminu w *Fedonie* zob. G. Vlastos, *Reasons and Causes in the* Phaedo, „Philosophical Review" 78 (1969), s. 291–325.

[9] Nie sądzę więc, aby uzasadnione było analizowanie wypowiedzi z tego fragmentu w odniesieniu do wypowiedzi w innych dialogach, co czynią m.in. D. Gallop (*Notes*, s. 76–78) i R. Legutko (*Komentarz*, [w:] Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, s. 33–36)

[10] T. Ebert, *Kommentar*, s. 128 n.

> I wydaje się jakoś, Simmiaszu, że dla wielu ludzi ten, kto nie [czerpie] przyjemności [*hēdu*] z tego rodzaju [bytów], ani też w nich nie uczestniczy, nie jest godny, by żyć, lecz jakoś niemal dosięga śmierci ten, kto nie zwraca uwagi na przyjemności [*hēdonai*], które są poprzez ciało [*dia tou sōmatos*] (*Phd.* 65a 4–7).

Cytat ten wyraźnie wskazuje, że tym, co odczuwa przyjemność, jest przede wszystkim dusza, ponieważ to do niej *poprzez ciało* docierają bodźce ją sprawiające. Powyższe stwierdzenie należy prawdopodobnie rozumieć jako wskazanie, że dla bardzo wielu ludzi przyjemność cielesna jest warunkiem *sine qua non* nie tylko samego życia, lecz przede wszystkim życia szczęśliwego, na co wskazuje użycie wartościującego zwrotu „być godnym" [*aksion einai*]. Tak więc dla nich przyjemność cielesna jest celem, ku któremu należy dążyć, a bycie żywym tożsame jest wyłącznie z doznawaniem poprzez zmysły.

Tak więc w opozycji do tych trzech poglądów Platon buduje swoją koncepcję, przy czym najsilniej przeciwstawia się poglądowi trzeciemu. Wskazuje on negatywne konsekwencje takiej postawy zarówno w życiu, jak i po nim. Przyjemność i ból cielesny, zwłaszcza gdy doznania te mają charakter gwałtowny [*hēsthēnai sphodra ē lupēthēnai*], sprawiają, że człowiek uznaje przedmiot wywołujący te doznania za coś w najwyższym stopniu oczywistego i najprawdziwszego (*Phd.* 83c 5–8). Tymczasem jest wręcz przeciwnie — przedmioty zmysłowe nie są czymś najoczywistszym i najprawdziwszym, ponieważ

> same w stosunku do siebie samych oraz nawzajem do siebie [...] nigdy w żaden sposób nie są tożsame [*oute auta autois oute allēlois oudepote* [...] *oudamōs kata tauta*] (*Phd.* 78e 3).

Nie bez powodu, jak sądzę, użyte zostały przez Platona przymiotniki w stopniu najwyższym, ponieważ przedmiotom zmysłowym nie przypisuje się logicznego statusu „fałszywe"[11], lecz — jak wskazuje powyższy cytat — są one po prostu w każdym możliwym aspekcie względne[12], a więc i względnie prawdziwe. Odnosząc to ponownie do przyjemności cielesnych należy stwierdzić, że ich wartość jest tak samo względna, jak przedmioty je

---

[11] Przymiotnik *psuedēs* pojawia się w *Fedonie* tylko raz, i ma to miejsce w odniesieniu do *logos* (*Phd.* 90b 8). Można też powiązać użycie stopnia najwyższego ze wskazaniem na gwałtowność, gdyż później mówi już Platon w metaforyczny sposób, że przyjemność i przykrość sprawiają, iż dusza jest przekonana, że te byty, o których „mówi" ciało, są prawdziwe (*Phd.* 81b 4–5; 83d 6).

[12] Zob. np. J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, s. 85; D.C. Russell, *Plato on Pleasure...*, s. 101 n.

wywołujące. Tak samo również nie można oszacować ich właściwej wartości bez zewnętrznego wobec nich kryterium, gdyż one same dla siebie, właśnie z powodu absolutnej względności, takim kryterium być nie mogą. Uznawanie zaś za kryterium może być przyczyną przede wszystkim moralnego zwiedzenia duszy [*eksapatai*], sprowadzenia jej na manowce. Dzieje się tak, ponieważ przyjemność i przykrość cielesna mają swoistą „magiczną" moc przykuwania uwagi do przedmiotów i czynności zmysłowych, odwracania uwagi od tego, co niezmysłowe i co więcej, sprzyjają tworzeniu odpowiednich przekonań, uzasadniających taką postawę (*Phd.* 81b 1–c 2)[13].

Aby dostrzec odpowiednie kryterium wyboru, trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę z konsekwencji moralnych danego sposobu postępowania. Oddawanie się wyłącznie tego rodzaju przyjemnościom ma skutki negatywne dla duszy ludzkiej — czyni z niej byt o postaci cielesnej [*sōmatoeidēs*], co Platon wyraża w metaforyczny sposób jako „przygwożdżenie" i „przyszpilenie" jej do ciała, przez co dusza nabiera wspólnych z ciałem przyzwyczajeń i nawyków (*Phd.* 83d 4–e 3). Przez to staje się ona ociężała, powolna, ziemista oraz widzialna i nawet po śmierci w jakiś sposób związana ze światem zmysłowym (*Phd.* 81c 4–10). Dlatego też filozof powinien trzymać się z dala od przyjemności cielesnej i innych tego rodzaju doznań, ale w takim stopniu, w jakim to możliwe [*kath' hoson dunatai*] (*Phd.* 83b 7). Oznacza to, jak się zdaje, poświęcanie im tylko tyle czasu, ile jest to konieczne — zjeść tylko tyle, by się nasycić i nie odczuwać głodu, pić tylko tyle, by zaspokoić pragnienie. Pozostały czas w stopniu maksymalnym należy poświęcić filozofii, a więc rozumowaniu i kontemplacji tego, co prawdziwe, boskie i niestanowiące przedmiotu przekonań [*adoksaston*]. Najlepsze efekty zaś uzyskuje się wtedy, gdy duszy nie kłopoczą doznania przyjemności czy przykrości i znajduje się ona we wspólnocie z ciałem w takim tylko stopniu, jaki jest konieczny (*Phd.* 65c 5–9)[14]. Z pewnością takiej postawie sprzyja rozpoznanie odpowiedniej hierarchii, jaka powinna panować między duszą a ciałem, w której pierwszy element rządzi [*archein kai despo-*

[13] Platon na określenie „magicznego" wpływu doznań na duszę używa czasownika *goeteuein*, które w podobnym kontekście pojawia się w *Politei* (*R.* 413c). J.C.B. Gosling i C.C.W. Taylor (*The Greeks on Pleasure*, s. 85) uważają, że w *Fedonie* użycie tego czasownika nie musi pociągać za sobą podziału na przyjemności „realne" i „iluzoryczne", który to podział pojawia się w *Politei*. Taką konsekwencję akceptuje natomiast np. K. Huestegge, *Lust und Arete...*, s. 55.

[14] Pojawia się sformułowanie: „na ile to możliwe, nie będąc we wspólnocie z nim [tzn. ciałem]".

dzein] drugim, a drugi pierwszemu podlega [*dou- leuein kai archesthai*] (*Phd.* 79e–80a). Oznacza to z pewnością nie tylko regulowanie świadomych czynności wykonywanych wyłącznie przez ciało, lecz również normowanie tych działań duszy, które są ściśle związane z bodźcami cielesnymi, w odróżnieniu od tych aktywności, które dusza przeprowadza sama w sobie[15]. Za najważniejsze jednak można uznać to, że ograniczenie do niezbędnego minimum przyjemności cielesnych nie oznacza rezygnacji z przyjemności w ogóle, gdyż:

> nie należy bać się o duszę męża, który zrzekł się radości [*chairein*] z przyjemności związanych z ciałem [*hēdonas tas peri to sōma*] i ozdób, ponieważ są nieodpowiednie, a [który] raczej uważał, że [czegoś] innego [należy] dokonać: pragnął przyjemności [*tas* (*sc. hēdonas*)] związanych z uczeniem się [*manthanein*] i ozdobił duszę nie [czymś] niestosownym, lecz zdobnym dla niej — opanowaniem, sprawiedliwością, odwagą, wolnością i prawdą... (*Phd.* 114d 8–115a 1).

Jak widać, wejście na ścieżkę filozofii i wytrwanie na niej pozwala na doznanie przyjemności właściwych i stosownych dla samej duszy. Dlatego też, o ile w bardzo ogólnej perspektywie przyjemność cielesna jest przyjemnością, o tyle z punktu widzenia filozofa jest tylko tak zwaną przyjemnością [*hēdonai kaloumenai*] (*Phd.* 64d 3). Ważne jest w powyższym cytacie wskazanie, że przyjemności różne od cielesnych związane są z uczeniem się, gdyż wskazuje to, iż przyjemności te dostępne są w stanie wcielenia duszy. Jak wiadomo bowiem „uczenie się nie jest niczym innym niż przypominaniem sobie" (*Phd.* 72e 5), a więc właśnie procesem przeprowadzanym w zespoleniu cielesnym, w którym to procesie istotną rolę odgrywa zarówno ciało jak i dusza[16].

W świetle powyższych wywodów można stwierdzić, że tak jak najważniejsze jest zdanie sobie sprawy z dualizmu ciała i du-

---

[15] D.C. Russell, *Plato on Pleasure...*, s. 99. Do takiej regulacji może należeć nakaz możliwie nieprzerwanego trwania w napięciu intelektualnym. To znaczy, że po dokonaniu względnej separacji między ciałem i duszą oraz osiągnięciu jakiegoś efektu intelektualnego, nie należy dobrowolnie oddawać się ponownie aktywności w sferze cielesnej, na przykład oddać się przyjemnościom cielesnym jako swoistej nagrodzie, lecz utrzymując namiętności w spokoju, w dalszym ciągu pozostawać w stanie kontemplatywnym (*Phd.* 84a–b).

[16] Oznacza to, że celem człowieka nie może być oczekiwanie przyjemności w życiu po śmierci, a taki pogląd — według Platona (*R.* 363c–d = *partim* F 434 Bernabé [*Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars II: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 1, A. Bernabé (ed.), München–Leipzig 2006]) — obecny był w religii orfickiej. Zob. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952, s. 158–159; R.G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge 2004, s. 84.

szy, który to dualizm jednakże wydaje się mieć charakter *wspólnoty* (a nie obcości, jak w przypadku koncepcji orfickiej), a która to wspólnota musi zostać właściwie określona (dusza jest elementem rządzącym), tak też filozof musi zdać sobie sprawę z dualności przyjemności. Powinien dostrzec to, że element emocjonalny pozbawiony kontroli *phronēsis*, stanowi nie tylko przyczynę wielu nieszczęść nękających ludzki ród, lecz również przyczynia się do moralnej marności samej duszy. Na element emocjonalny silnie oddziałują czynniki cielesne, dlatego też trzeba ograniczyć zakres ich oddziaływania oraz przypisać im odpowiednią rolę i wartość. Filozof potrzebuje wrażeń zmysłowych zarówno w aspekcie epistemologicznym, jak i etycznym (na przykład pożywienia dla zachowania zdrowia i życia[17]) i w czasie ich doznawania może czerpać przyjemność. Nie może jednak ona stać się celem, ku któremu się dąży, ponieważ wtedy można ulec pokusie przedłużania tego rodzaju doznań, co doprowadzi do przekroczenia w nich miary oraz może doprowadzić do powstania mylnego wrażenia, że cała rzeczywistość spełnia się, zamyka wyłącznie w ramach takich doznań. Tak więc konieczne jest ich ograniczenie wyłącznie do sfery konieczności zarówno jeśli chodzi o ich ilość, jak i czas trwania. To pozwala na uzyskanie maksymalnego czasu na to, by wykorzystując wrażenia, poprzez uczenie się odejść od nich i dostrzec byt wieczny, który stanowi rację ich istnienia. Wtedy też okazuje się, że ta działalność intelektualna jest również skorelowana z przyjemnością towarzyszącą procesom poznawczym, których zwieńczeniem za każdym razem jest odkrycie prawdy. Ten stan przyjemności wewnętrznej w żaden sposób nie kłóci się z odbieraniem wrażeń zmysłowych, co wyraźnie widać na przykładzie prowadzenia dysputy. Jak już wspomniano powyżej, nie tylko Fedon i Kebes czerpią przyjemność z dyskutowania o zagadnieniach filozoficznych, lecz doznaje jej również sam Sokrates[18]. I nie jest to właściwie niczym zaskakującym, gdyż tego rodzaju działanie jest po prostu odtworzeniem drogi, którą przebyło się samodzielnie. A tę postawę prawdziwego filozofa na przykładzie Sokratesa pięknie opisuje Fedon:

> Lecz najbardziej podziwiałem u niego przede wszystkim to, z jaką przyjemnością [*hēdeōs*], przychylnością [*eumenōs*] i podziwem [*agamenōs*] od młodych przyjmował wywód [*logos*], a następnie z jaką przenikliwością dostrzegał, jakie wrażenie wywarły na nas wywody,

[17] Zob. mit o świerszczach z Platońskiego *Fajdrosa*, omówiony w dalszej części pracy.

[18] Zob. Platon, *Phd.* 78a 10–b 2.

> a następnie jak dobrze nas wyleczył oraz jakby spanikowanych i przegranych przywoływał i zachęcał, byśmy towarzyszyli i wspólnie rozważyli wywód (*Phd.* 89a 1–7)[19].

Tak więc przyjemność, przede wszystkim intelektualna, znajduje się — obok *phronēsis*, *aretē*, spokoju ducha i przyjaźni[20] — wśród wartości, które filozof musi uwzględnić w swoim życiu. O ile dopuszczalna dla filozofa przyjemność cielesna ma charakter względny[21], o tyle trudno za taką uznać przyjemność duchową (to znaczy pojawiającą się w czasie aktywności samej duszy). Takie odczytanie *Fedona* nie pozwala na określenie koncepcji Platona mianem hedonistycznej przynajmniej w tym znaczeniu, że przyjemność jest jedyną albo najwyższą wartością i stanowi cel działania ludzkiego. Nie pozwala jednak również na odczytanie „ascetyczne", czyli podkreślające konieczność całkowitego wyrugowania przyjemności z zakresu wartości poważanych i realizowanych przez filozofa, co jeszcze dobitniej sformułuje w *Prawach* (*Lg.* 662e–663a). W *Fedonie* nie pada jednak odpowiedź na pytanie, jaka jest relacja przyjemności duchowej do innych aktywności duszy[22].

*

Rozróżnienie między przyjemnościami cielesnymi a innymi odnaleźć można również w *Fajdrosie*, który to dialog przeważnie nie jest analizowany w pracach poświęconych hedonizmowi (lub traktowany jest marginalnie[23]), aczkolwiek wnosi, jak się zdaje, ciekawe uzupełnienia odnośnie Platońskiego ujęcia *hēdonē*. Podobnie jak w przypadku *Fedona*, dyskusja toczy się w obszarze zawężonym przez odrzucenie pewnych poglądów jako niewłaściwych. Niezależnie od dyskusji nad strukturą i spójnością dialogu oraz jego poszczególnych części[24], w dziele tym można zasadniczo wyróżnić dwie partie — w pierwszej znajdują się trzy mowy

---

[19] Por. *ibidem*, 62e 8–63a 1: „Usłyszawszy to byłem przekonany, że Sokrates odczuwa przyjemność [*hēsthēnai*] z wykładu [*pragmateia*] Kebesa".

[20] J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure...*, s. 111.

[21] D.C. Russell, *Plato on Pleasure...*, s. 101–105.

[22] D.A. White (*Myth and Metaphysics in Plato's* Phaedo, Selingsgrove–London–Toronto 1989, s. 46) uważa, że to, co naprawdę przyjemne dla filozofa, nie może być wyrażone tylko w języku dyskursywnym, lecz wkroczyć tu musi również mit.

[23] H.-D. Voigtländer, *Die Lust und das Gute…*, s. 99–101; L. Huestegge, *Lust und Arete…*, s. 62–63; R. Lefebvre, *Platon…*, s. 302–303.

[24] Zob. np. Z. Diesendruck, *Struktur und Charakter des Platonischen* Phaidros, Wien 1927; C.J. Rowe, *The Argument and Structure of Plato's* Phaedrus, „Proceedings of the Cambridge Philological Society" 32 (1986), s. 106–125; M. Heath, *The Unity of Plato's* Phaedrus, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 7 (1989),

dotyczące *Erosa* jako pewnego rodzaju szaleństwa [*mania*], w drugiej natomiast dyskusja dotyczy szeroko pojmowanego *logosu* — jego realizacji w retoryce, dialektyce i piśmie[25].

Kwestia przyjemności po raz pierwszy w tym dialogu pojawia się w czytanej przez Fajdrosa mowie Lizjasza, w której postawiono tezę, że „należy raczej darzyć względami tego, kto nie kocha niż tego, kto kocha [*charisteon mē erōnti mallon ē erōnti*]" (*Phdr.* 227c 7–8)[26]. Przeciwstawieniu kochający — niekochający podporządkowane zostają kolejne, między innymi: niezmienność — zmiana zdania i oceny po osłabieniu pragnienia [*epithumia*]; dobrowolność (możliwość) — konieczność; brak wyrachowania — wyrachowanie; zdrowie umysłowe, opanowanie [*sōphronein*] — choroba [*nosein*][27] umysłowa [*kakōs phronein*] i brak opanowania (*Phdr.* 231a–d). Podstawowym kryterium oceny rzeczywistości przez osobę kochającą jest wspomniane *pragnienie*, które jest elementem niestałym, niegwarantującym bycia w stałej relacji z daną osobą oraz tak silnym, że podporządkowującym sobie dany podmiot tak, iż jest on zainteresowany wyłącznie sobą oraz korzyściami, jakie osiągnie dzięki relacji z innym człowiekiem. Zafałszowuje ono czy też wręcz odwraca prawidłowy ogląd rzeczywistości, przede wszystkim w aspekcie aksjologicznym. Jego, najczęściej krótkotrwałym, przedmiotem zainteresowania jest ciało i przyjemność pojawiająca się w jedynie w momencie kontaktu z tymże ciałem [*parousa hēdonē*]. Osoba niekochająca natomiast nakierowana jest jedynie na obdarzanie względami — radością [*charieisthai*] w relacji przyjaźni [*philia*], która powinna być trwała i charakteryzować się opanowaniem[28], wyrozumiałością, pobłaż-

---

s. 151–173; C. Rowe, *The Unity of the* Phaedrus, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 7 (1989), s. 175–188; L. Brisson, *L'unité du* Phèdre *de Platon. Rhétorique et philosophie dans le* Phèdre, [w:] *Understanding the* Phaedrus. *Proceedings of the II. Symposium Platonicum*, L. Rossetti (ed.), Sankt Augustine 1992, s. 61–76, oraz P. Laspia, *Il discorso dipinto. Scrittura, voce e livelli di significazione a partire dal* Fedro *di Platone*, [w:] *Il* Fedro *di Platone: struttura e problematiche*, G. Casertano (cur.), Napoli 2011, s. 111–124.

[25] M. Davis, *The Soul of the Greeks. An Inquiry*, Chicago–London 2011, s. 192.

[26] Co do sporów o autentyczność tejże mowy zob. np. G.J. De Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1964, s. 11–18; E. Heitsch, *Kommentar*, [w:] Platon, *Phaidros*, E. Heitsch (Übers. & Komm.), Göttingen 1993, s. 77–80. O homoseksualnym kontekście tej mowy zob. K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, s. 59–60.

[27] Jak pisze K.J. Dover (*Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis–Cambridge 1974 s. 77), powołując się na fr. 400 Eurypidesa (*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, A. Nauck (ed.), Leipzig 1889): „Afrodyta i Eros mogli być przedmiotem strachu i nienawiści jako »choroba«".

[28] L. Robin (*Notices*, [w:] Platon, *Oeuvres complètes*, t. IV 3: *Phèdre*, Paris 1933,

liwością oraz troską o to, w jaki sposób zachowuje się druga osoba. Charakterologiczną podstawą ma być rzekomo posiadanie przez niekochającego cnoty, czyli dbanie o to, co najlepsze [*beltiston*]. Relacja niekochania pozwalałaby też w sposób pozbawiony podejrzliwości wyjaśnić nawet tak banalny fakt, jak wspólne spotkanie i rozmowa, ponieważ ma to wtedy miejsce nie z powodu owego pragnienia, lecz „albo z powodu umiłowania w rozmowie [*dia philian tōi dialegesthai*] albo z powodu innej jakiejś przyjemności [*di' allēn tina hēdonēn*]" (*Phdr*. 232b 4–5).

Oczywiście to wszystko jest tylko retorycznym pozorem. Najczęściej podkreśla się, że faktycznie ten, który nie kocha, cechuje się nieszczerością, wyrachowaniem, nastawieniem na korzyść (i to przede wszystkim w wymiarze uzyskania przyjemności cielesnej) oraz egoizmem[29]. Kiedy spojrzymy na tę mowę z szerszej perspektywy, ta pozorność zostaje jeszcze mocniej uwypuklona. Należy bowiem zwrócić uwagę, że pojawia się w niej odwołanie do kategorii prawdopodobieństwa [*eikos*] (*Phdr.* 231c 7; 231e 4; 232c 2; 233a 2)[30], która zostanie poddana krytyce w dalszej części dialogu (*Phdr.* 272d–273e). Z jednej strony niekochający ma być gwarantem stałości, niezmienności (w tym przede wszystkim w odniesieniu do przyszłości — *Phdr.* 233a 4; 233c 1), z drugiej jednak to bycie niekochającym jest tym, co się zdarza [*etuchon*] (*Phdr.* 232d 4), a podstawą nie jest jakaś forma konieczności, lecz subiektywna dobrowolność [*hekōn*] (*Phdr.* 231a 4–5). Ten, kto nie kocha, ma cechować się również doskonałością,

---

s. 11–13, przyp. 1) zwraca uwagę, że formułę *ouch hup' erōtos hēttōmenos, all' emaoutou kratōn* (*Phdr.* 233c 1–2) można odnieść do filozofii Arystyppa, chociaż nie przytacza źródła, do którego się odwołuje.

[29] A.E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, London 1955, s. 302; S. Rosen, *The Non-Lover in Plato's* Phaedrus, „Man and World" 2 (1969), s. 432–433; R. Hackforth, *Plato's* Phaedrus, Cambridge 1972, s. 31; C.L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, New Heaven 1986, s. 46; J.M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence. Plato's Erotic Dialogues*, Columbia–London 2003, s. 442. Griswold i Rhodes słusznie zwracają uwagę, że ważną regułą, która służy jako kryterium działania, jest reguła maksymalizacji przyjemności i minimalizacji cierpienia. Warto również zauważyć, że zafascynowany Lizjaszem Fajdros również skłania się ku tej regule, kiedy reaguje na słowa Sokratesa dotyczące kwestii oceny sposobu pisania (*Phdr.* 258e 1–5): „Po cóż [innego], że tak powiem, ktoś by żył, niż dla tego rodzaju przyjemności? Albowiem nie dla tych, które wcześniej trzeba odcierpieć [*prolupēthēnai*], ani których [nie trzeba] odczuwać jako przyjemnych [*mēde hēsthēnai*], jak to się ma niemal ze wszystkim przyjemnościami dotyczącymi ciała [*hai peri to sōma hēdonai*]; dlatego też sprawiedliwie określono je mianem niewolniczych".

[30] Jest to kategoria istotna nie tylko dla retoryki, lecz również sofistyki; zob. G. Mazzara, *Gorgia. La retorica del verisimile*, Sankt Augustine 1999; A. Fedele, *Processo alla retorica peri il giovane Fedro: un tentativo di persuasione „verosimile"*, [w:] *Il* Fedro *di Platone...*, G. Casertano (cur.), s. 75–94.

cnotą [*aretē*], która nie wyklucza posiadania potrzeby i ma gwarantować opanowanie oraz łagodność, ale dla Lizjasza nie stoi to w sprzeczności z tym, że taka osoba może nienawidzić [*misein*] (*Phdr.* 232d 4–6). Lizjasz przyjmuje rozróżnienie między potrzebowaniem [*dein*] a pragnieniem [*epithumein*], to ostatnie uznając za rodzaj *epitēdeuma*, a więc „praktykę", „sposób życia", którego przykładami są również przywiązywanie dużej wagi do relacji z rodziną czy też posiadanie prawdziwych przyjaciół (*Phdr.* 233d 1–4)[31]. Podstawą tychże relacji nie jest pragnienie, lecz właśnie szeroko pojęta *philia*. W tym momencie pojawia się prawdziwy paradoks (i na tym ewentualnie mogłaby polegać „nowość" [*heuresis*] tezy Lizjasza), przynajmniej w opinii ówczesnego czytelnika/słuchacza. Najprawdopodobniej bowiem *philia* była pojmowana jako emocja, która mogła być silna lub słaba, a która zasadniczo nie była wykluczana z kontekstu seksualnego (zmysłowego)[32], tymczasem retor proponuje rozumieć ją w inny sposób niż „zwykle". Ta „nowa" Lizjaszowa *philia* w konsekwencji miałaby wiązać się z jakąś „nową" *hēdonē*, której źródłem może być rozmowa albo inny rodzaj działania ludzkiego, kierowanego nie pragnieniem, lecz jakąś potrzebą, która ma być racjonalnie, roztropnie „zaspokajana". Co ciekawe, przyjemność zdaje się być przyczyną (lub środkiem [*dia*]), być może jedyną[33] powstawania „prawdziwej" Lizjaszowej przyjaźni.

Ocena tej mowy przez Sokratesa, jak wiadomo, jest negatywna. Teza jej przyświecająca (opanowanie [*to phronimon*] trzeba chwalić, nieopanowanie [*to aphron*] ganić — *Phdr.* 235e 7–236a 1) wyraża jedynie pewną konieczność (oczywistość), którą należy uznać, a lepiej na ten temat pisali inni twórcy (Safona, Anakreont). W związku z tym Fajdros niejako wymusza na Sokratesie wygłoszenie mowy, która jednak już od samego początku nacechowana jest dystansem między osobą ją wygłaszającą a jej treścią. Po pierwsze, Sokrates wprost przyznaje się do głupoty [*amathia*] w tych sprawach i do tego, że swe informacje w tej kwestii

---

[31] Podobne zagadnienie — rozróżnienia między prawdziwym przyjacielem a tym, kto chce tylko umówić się na schadzkę — pojawia się w Ksenofontowym *Ekonomiku*; zob. J.A. Stevens, *Friendship and Profit in Xenophon's* Oeconomicus, [w:] *The Socratic Movement*, P.A. Vander Waerdt (ed.), Ithaca–London 1994, s. 209–237.

[32] Zob. K.J. Dover, *Greek Popular Morality…*, s. 112; D. Konstan, *Greek Friendship*, „American Journal of Philology" 117 (1996), s. 71–94.

[33] G.R.F. Ferrari, *Listening to Cicadas. A Study of Plato's* Phaedrus, Cambridge 1990, s. 93. Autor ten uznaje (*ibidem*, s. 96), że w mowie Lizjasza tak naprawdę przeciwstawiona zostaje „tymczasowa przyjemność erotycznego współżycia długotrwałej przyjemności erotycznej (ale nie emocjonalnej) przyjaźni", a więc w rezultacie dąży się do maksymalizacji przyjemności (*ibidem*, s. 198).

czerpał z literatury (*Phdr.* 235c–d). Po drugie, Sokrates wygłasza mowę z zakrytą głową[34], a więc chcąc zachować przynajmniej pozory anonimowości, mając świadomość, że nie może on mówić takich rzeczy drugiej, bliskiej osobie „prosto w oczy" oraz obawiając się wstydu [*aischunē*], gdyby mowa okazała się gorsza od Lizjaszowej, lub reakcji Fajdrosa w przypadku rozpoznania „grzeszności" mowy. Po trzecie, Sokrates wzywa na pomoc Muzy, a mają go one wspomóc w tworzeniu *opowieści* [*muthos*], a nie mowy [*logos*] (*Phdr.* 237a)[35].

---

[34] Gest ten doczekał się wielu interpretacji. Np. Z. Planinc uważa (*Homeric Imagery in Plato's* Phaedrus, [w:] *Politics, Philosophy, Writing. Plato's Art of Caring for Souls*, Z. Planinc (ed.), Columbia 2001, s. 153), że zakrycie głowy podczas pierwszej mowy i odkrycie podczas drugiej może stanowić paralelę do sceny, gdy Odyseusz słuchał śpiewu syren. D.A. White (*Rhetoric and Reality in Plato's* Phaedrus, New York 1993, s. 32) wskazuje, że Sokrates odcina się w ten sposób od piękna otoczenia i piękna Fajdrosa. Miałoby to, jak sądzę ciekawe konsekwencje — zrywałoby bowiem relację między pięknem a (przynajmniej takim a nie innym) Erosem, które to zerwanie dokonuje się w mowie Diotymy w *Sympozjonie*. Z kolei Griswold (*Self-Knowledge...*, s. 55) wskazuje, że może tu chodzić o tajemnicę jako źródło wypowiedzi.

[35] Trudno powiedzieć, jaką funkcję w tym miejscu pełni inwokacja do Muz — czy mamy tu do czynienia z odwołaniem się do Platońskiej konstrukcji, zgodnie z którą: „poeta, skoro tylko zasiądzie na trójnogu Muz, traci od razu zmysły i tryska niby krynica wszystkim, cokolwiek w nim wzbiera" (Platon, *Prawa*, 719c, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960; jako specyficznie Platońską koncepcję tę interpretuje E.N. Tigerstedt w artykule: *"Fruor poeticus". Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato*, „Journal of the History of Ideas" 31 (1970), s. 163–178), a więc pewną irracjonalistyczną koncepcją natchnienia poetyckiego, czy też może zwraca się uwagę czytelnika na słowa Hezjoda, który w wersach 27–28 *Theogonii* przytacza następujące stwierdzenie Muz: „Wiemy, jak głosić kłamstwa liczne do prawdy podobne / Wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwe obwieszczać" (Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i Dni. Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999), co może podsuwać myśl, że trzeba rozstrzygnąć, czy wypowiadane słowa są prawdziwe, czy też fałszywe, a więc uzasadnienie (lub refutacja) poglądów prezentowanych w *muthos* znajduje się poza nim (ambiwalentność obrazu Muz u Platona podkreśla P. Murray w artykule *Plato's Muses: The Goddesses that Endure*, [w:] *Cultivating the Muse. Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, E. Spentzou, D. Fowler (eds.), Oxford 2002, s. 29–46). Jeszcze inna możliwość pojawia się, kiedy weźmie się pod uwagę, że Muzy są córami Mnemozyne, a więc mowa Sokratesa byłaby wtedy przetworzeniem tego, co zapamiętał ze wspomnianej przez niego edukacji literackiej oraz samej mowy Lizjasza. Podobnie trudno rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z przeciwstawieniem *muthos-logos*, które stało się tak popularne jako klucz interpretacyjny dzięki pracy W. Nestlego *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1942), a które dzisiaj poddaje się w wątpliwość, a nawet próbuje odwracać (zob. np. zbiór artykułów pod redakcją R. Buxtona *From Myth to Reason?*, Oxford 1999). Sądzę, że tego przeciwstawienia w przypadku *czytanego tekstu* Lizjasza (argumentacji pierwszoosobowej) i *wypowiadanej z pamięci mowy* Sokratesa (argumentacji bezosobowej) nie da się wykluczyć.

Innowacją wprowadzoną w pierwszej mowie Sokratesa jest uznanie za konieczne posiadanie wiedzy [*eidenai*] o przedmiocie rozważań[36], a oznacza to nic innego, jak znajomość jego istoty [*ousia*], którą z kolei ustala się poprzez sformułowanie i zgodne przyjęcie definicji [*horos*], *jakie coś jest* [*hoion esti*] oraz *jaką posiada moc* [*dunamis*] oraz poprzez ustalenie, czy przynosi to pożytek czy szkodę (*Phdr.* 237b–c)[37]. Wspomniana wiedza sformułowana zostaje w formie twierdzeń ogólnych o charakterze obiektywnym: „dla każdego jasne jest…" [*hapanti dēlon*] (a skonkretyzowana w odniesieniu do erosa ustala, że jest on jakimś pragnieniem/pożądaniem [*epithumia tis*]) i ma charakter subiektywny: „wiemy" [*ismen*] (konkretnie: niekochający pragną bytów pięknych [*kala*]). Zakładana ogólność natychmiast może budzić wątpliwości, gdyż przecież przynajmniej jedna osoba — Lizjasz, którego mowę odczytano przed chwilą — na tego typu określenie się nie godzi, a i Fajdros, zachwycony mową Lizjasza, może żywić względem tego wątpliwości. Rozróżnienie na erotyczne i nieerotyczne pragnienie zostaje uzasadnione w koncepcji antropologicznej, zgodnie z którą każdego człowieka cechuje dwoistość reprezentowana przez jakieś dwa czynne, aktywne „oblicza" [*ideai*] człowieka[38], które mogą znaleźć się w relacji określanej na cztery sposoby: (1) zgodność [*homonoein*]; (2) niezgodność [*stasiadzein*]; (3) panowanie [*kratein*] jednego; (4) panowanie drugiego[39].

Pierwsze „oblicze" to „wrodzone pragnienie przyjemności" [*emphutos ousa epithumia hēdonōn*], będące czymś nierozumnym

---

[36] Co ciekawe, być może jest to jedno z trzech kryteriów prawdy wg Demokryta; (DK 68 A 111 = 72, 81 Luria = 60.1 Leszl). W tym kontekście należałoby jeszcze wspomnieć o nawiązaniu do Izokratesa, ale wykracza to poza ramy niniejszego studium, a literatura analizująca związek między *Fajdrosem* a tym mówcą jest bardzo bogata.

[37] Podobne sformułowanie pojawia się w *Sympozjonie*, gdzie postulat metodologiczny sformułowany zostaje przez Agatona: „Jeden jest sposób [*tropos*] wszelkiego wszystkiego chwalenia: jaki zdarza się, że jest czynnik sprawczy [*aitios*] i jakich [bytów] […], jaki jest, a następnie [jakie są] jego dary" (*Smp.* 195a 1–5), gdzie odpowiedź na pytanie *jaki?* obejmuje opis niejako zewnętrzny i wewnętrzny (cnoty). Sokrates jedynie wydaje się chwalić takie podejście (*Smp.* 199c 3–6), ponieważ określenie istoty erosa zawiera się przede wszystkim w odkryciu jego relacyjności — nakierowania na piękno.

[38] L. Robin (*Phèdre*, s. 18) tłumaczy *deux formes de prinicipes*; R. Hackforth (*Plato's* Phaedrus, s. 41): *two sorts of ruling or guiding principles*; G.J. De Vries (*Commentary…*, s. 84) proponuje „rzeczy" [*things*]; E. Heitsch (*Kommentar*, s. 85) mówi o „siłach" [*Kräfte*]; L. Regner (Platon, *Fajdros*, Warszawa 1993) tłumaczy *idea* jako „czynniki". Platon mówiąc „jakiś" sam prawdopodobnie podkreśla pewną dozę niepewności obecną w tym rozróżnieniu.

[39] Istnieje także możliwość interpretacji, w której zgoda pociąga za sobą panowanie jednego czynnika — rozumu, niezgoda zaś drugiego.

[*alogos*], które w czasie swego panowania staje się przyczyną *hubris*[40], która z kolei ma wiele części w zależności od tego, w jakim zakresie przedmiotowym się realizuje. Drugi aspekt natury ludzkiej to „nabyte przekonanie pobudzające do tego, co najlepsze" [*epiktētos doksa, ephiemenē tou aristou*], co odbywa się za pośrednictwem *logosu*. Kiedy człowiekiem rządzi i prowadzi go ten drugi czynnik, jako rezultat pojawia się opanowanie, samokontrola [*sōphrosunē*], w przeciwnym zaś wypadku ujawniają się wady, z których jedną okazuje się być eros:

> Albowiem kiedy zapanuje [*kratēsasa*] pragnienie bez rozumnego przekonania (które pobudza do tego, co słuszne [*to orthon*]), prowadząc do piękna ze względu na przyjemność [*pros hēdonēn*], a także silnie wzmocnione pokrewnymi jej pragnieniami piękna ciał zwycięży [*nikēsasa*] w tym prowadzeniu, od tego wzmocnienia zaczerpnąwszy nazwę, nazywane jest erosem (*Phdr.* 238b 7–c 4)[41].

Powyższy cytat wydaje się sugerować, że eros jest efektem rozwiązanego konfliktu („zwycięstwo" poprzedza „walka" bądź „spór") między racjonalną i nieracjonalną stroną człowieka na rzecz czynnika drugiego, a działanie pierwszego zostaje silnie ograniczone, a być może nawet zniweczone. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest zły — skutkiem braku odpowiedniej *paidei* — wybór reguły preferencji, która odnosi się do wartości „przyjemność" zamiast do tego, co najlepsze, czy też przedkłada ją nad to, co dobre [*hēdu pro agathou*] (*Phdr.* 239c 3). Pragnienie nie jest więc czymś „samym w sobie", tylko musi być zawsze rozpatrywane jako byt w relacji do czegoś, a tym czymś okazuje się być piękno. Nie jest ono jednak czymś jednolitym, lecz raz ma charakter piękna zewnętrznego, cielesnego, a raz wewnętrznego, tożsamego z dobrem. Sądzę również, że można by mówić w tym kon-

---

40 To kolejny, po *idea*, termin, który trudno jednoznacznie przetłumaczyć. Najczęściej interpretuje się go jako „nadmiar", „przesada" (np. L. Robin, *Phèdre.*, s. 19: *démesure*; A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, s. 61: *excess*, 230: *insolence*; E. Heitsch, *Kommentar*, s. 85: *Übermass*; ale P. Friedländer (*Platon*, Bd. III: *Die platonische Schriften. Zweite und dritte Periode*, Berlin–New York 1975, s. 207): *Lustbegehren oder Willkür*. Trzeba jednak zauważyć, że samo użycie *hubris* w tym miejscu jest prawdopodobnie przez Platona również celowo wyolbrzymione; zob. N.R.E. Fisher, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992, s. 467–468. Warto również wspomnieć, że w ustawodawstwie ateńskim funkcjonowało prawo przeciwko *hubris*; zob. M. Gagarin, *The Athenian Law against* Hybris, [w:] *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox on the Occasion of His 65th Birthday*, G.W. Bowersock, W. Burkert, M.C. Putnam (eds.), Berlin–New York 1979, s. 229–236.

41 Tekst trudny do dokładnego przełożenia również ze względu na różne lekcje przekazane w manuskryptach oraz tradycji; zob. G.J. De Vries, *Commentary...*, s. 87.

tekście o pewnym neutralnym aspekcie przyjemności. Zauważmy bowiem, że dopiero wzmocnienie siły pragnienia innymi pragnieniami, których źródłem jest cielesność i zmysłowość, sprawia, iż szala przychyla się na rzecz pragnienia przyjemności i człowiek traci rozumność. Trzeba bowiem pamiętać, że pomiędzy dwoma aspektami natury ludzkiej może również zachodzić zgodność — wtedy być może pragnienie rozumnie nakierowane na przyjemność i podporządkowane przekonaniu tworzy harmonijną i dobrą całość. Co więcej, przyjemność może być podstawą przyjaźni, która realizowana jest między osobami o równym statusie wiekowym, a więc wykluczającym pożądanie seksualne[42].

Gdy dochodzi do styranizowania rozumu przez przyjemność, która wraz z erosem nabiera silnej konotacji negatywnej, wszystko poza nią schodzi na plan drugi. Taka osoba dąży do maksymalizacji przyjemności [*hēdiston*] (*Phdr.* 238e 3; 239b 8; 240a 1; 240b 5) w swym życiu, zwłaszcza tej, której źródłem jest kochanek, a która ma charakter czegoś natychmiastowego, intensywnego oraz krótkotrwałego [*parautika hēdeos*] (*Phdr.* 239a 7; 240b 1). Kochający dokonuje przy tym swoistego samooszustwa — chcąc, aby przyjemność zmysłowa miała charakter ciągły [*aei*], co (biorąc pod uwagę jej naturę) wydaje się niemożliwe, dokonuje nieustannego molestowania kochanka, usiłując z tego, co epizodyczne, utworzyć to, co ciągłe i stałe (*Phdr.* 240c 6–d 6). Potrzebuje jednak do tego specyficznego kochanka — takiego, który jest młodszy, uległy, gorszy, głupszy, tchórzliwszy, niewymowny, tępy, marnej postury, pozbawiony majątku, żony i dzieci. O ile zazwyczaj wady są przedmiotem nagany, potępienia, o tyle w przypadku kochającego następuje odwrócenie tego zwyczajnego, „naturalnego" nastawienia (na tym polega „choroba umysłu") i ich posiadanie przez *eromenosa* sprawia mu przyjemność [*hēdesthai*] (*Phdr.* 239a 6). Bywa również tak — jak zaznacza Sokrates — że przyjemność wiąże się z wadą na zasadzie zmieszania czy też przysługiwania [*huparchein*], jak to ma być w przypadku pochlebcy [*kolaks*] czy kobiety lekkich obyczajów [*hetaira*]. Co ciekawe, domieszana nie jest tu dowolna przyjemność, lecz tego rodzaju, która,

[42] K. Dover, *Homoseksualizm grecki*, s. 28: „Jako że wzajemne pożądanie partnerów należących do tej samej kategorii wiekowej jest w Grecji zjawiskiem właściwie nieznanym…". Sokrates (*Phdr.* 240c 1–2) odwołuje się do tradycji [*palaios logos*] i funkcjonującego powiedzenia: „młody cieszy się młodym" [*hēliks terpe hēlika*] (w wolnym przekładzie „swój ciągnie do swego"). W *Prawach* (*Lg.* 837b–c) zwraca się jednak uwagę, że istnieje przyjaźń w formie „z przeciwieństwa" [*apo enentiōn*] (młodszy-starszy), ale cechuje się ona gwałtownością i dzikością, a ujmując za przedmiot ciało, nie dba o duszę.

będąc krótkotrwała, nie jest jednocześnie prostacka [*tina ouk amousos*] (*Phdr.* 240b 2–3). Tym, co łączy oba wymienione zajęcia, może być ponadto, po pierwsze, to, że ich wykonawcy zajmują pozycję podporządkowaną, niewolniczą (w kulturze greckiej napiętnowaną), a po drugie, iż celem, jaki im przyświeca, jest osobista, indywidualna korzyść. Sokrates więc sugerowałby, że to właśnie z tym zyskiem może wiązać się w jakiś sposób przyjemność, a jej trwanie zrelatywizowane jest jedynie do krótkiego okresu „otrzymania zapłaty". Dlaczego jednak miałaby mieć ona inny charakter niż przyjemność płynąca z mającego charakter *hubris* jedzenia, picia czy seksu? Nie jest to do końca jasne, co prawdopodobnie może wynikać właśnie ze wspomnianego braku nakierowania działania li tylko na przyjemności oraz skupieniu się na pożytku, czyli już na pewnej formie dobra, chociaż nie jest to dobro w sensie właściwym, a jedynie dobro „zewnętrzne" (majątek, władza). *Hēdonē* może być uznana za pewien „naddatek", niekoniecznie związany z samym zyskiem. Pewien stopień wyrafinowania *hēdonē* może też być efektem dłuższego praktykowania (dopiero doświadczona prostytutka potrafi czerpać przyjemność z korzyści, jakie przynosi jej zawód)[43]. Ponadto, trudność w zrozumieniu tego fragmentu może mieć inne źródło. Warto bowiem zwrócić uwagę na przyczynę owego zmieszania, którą ma być „jakiś duch" [*tis daimōn*] czy też „natura" [*phusis*]. Taki związek tego, co boskie i naturalne, pojawia się u Platona we wzmiankach o poetach[44]. Oznaczać to może, że pojęcie tego związku

[43] Jak wiadomo, w *Gorgiasie* pochlebstwu odmówiono miana *technē*, uznając je jedynie za doświadczenie i praktykę [*empeiria kai tribē*] (ponieważ nie potrafi wyjaśnić natury ani wskazać przyczyny bytów), nieposługujące się wiedzą, lecz domysłem [*stochadzein*] (a przez to mające charakter nierozumny [*alogon pragma*]), niedbające o to, co najlepsze, lecz zabiegające o przyjemność. Znajduje się ono w domenie przekonań, które zwodzą i wywołują złudzenie (*Grg.* 463a–465d). Pochlebstwo z przyjemnością i korzyścią związane jest również w *Sofiście* (*Sph.* 222e–223a), gdzie ze względu na radość z rozmowy, przynętą jest *hēdonē*, a celem uzyskanie utrzymania. A więc przyjemność jest jedynie środkiem do uzyskania korzyści, jeśli chodzi o pochlebcę, a celem dla osoby, której się schlebia.

[44] Platon, *Ap.*, 22b–c: „W krótkim też czasie poznałem o poetach to, że nie dzięki mądrości czynią to, co czynią, lecz dzięki jakiejś naturze [*phusei tini*] oraz natchnieni [*enthousiadzontes*] jak prorocy i wieszcze"; Platon, *Lg.* 682a: „Te bowiem wiersze jak i tamte, które mówiły o Cyklopach, wyrażają się wedle tego, co jakoś powiedziane zgodnie z bogiem i zgodnie z naturą [*kata theon pōs eirēmena kai kata phusin*]"; *ibidem*, 875c: „Gdyby kiedyś jakiś człowiek zdolny z natury [*phusei hikanos*], zrodziwszy się dzięki bożemu losowi [*theia moira*], zdołałby to pojąć, nie potrzebowałby praw, które by nim rządziły; żadne bowiem prawo ani żaden przepis nie jest lepsze od wiedzy…"; [Platon], *Epin.* 975b: „albowiem nie dzięki umiejętności [*technē*], lecz naturze zgodnie z tym, co boskie [*phusei kata theon*] jawi się nam wszystkim, że posiadamy ziemię". Jak komentuje ten ostatni passus L. Tarán

wykracza poza zdolności eksplanacyjne człowieka w tym sensie, iż może być rozpoznane jako stosunkowo pewne, bo gwarantowane rzeczywistością-naturą i gwarancją boską, ale nie wyjaśnione. Żeby bowiem coś wyjaśnić, musi to mieścić się bądź w obszarze mądrości, bądź wiedzy ludzkiej lub w obszarze umiejętności.

Jaki jest więc charakter i jaka rola pierwszej mowy Sokratesa? Czy wyraża jakieś idee, zwłaszcza w odniesieniu do przyjemności, które można by uznać za wiążące dla stanowiska Platona? Jak już zaznaczono powyżej, Sokrates/Platon w pewien sposób sam się zdystansował do tego, co mówi — na początku poprzez zakrycie głowy, na końcu zaś przez wskazanie na to, że jest „pod wpływem" natchnienia Nimf (*Phdr.* 241e 3–5)[45]. Pierwsza mowa z pewnością powiela wiele wątków pojawiających się w mowie *Lizjasza*, lecz nie jest to zwykłe powtórzenie. Dostrzega się w niej przede wszystkim lepszą (ale jeszcze niedoskonałą, gdyż „nieorganiczną"[46]) strukturę formalną, co pozwala również uczynić nieco jaśniejszymi wywody oraz treści w nich zawarte[47]. Pojawiają się elementy pojęciowe („umysł", „przypomnienie", „boska

---

(*Academica: Plato, Philip of Opus and Pseudo-Platonic* Epinomis, Philadelphia 1975, s. 221): „Rolnictwo więc nie może być prawdziwą mądrością, gdyż nie istnieje nawet dzięki naszej *technē*".

[45] Już wcześniej, w przerwie między dwoma częściami mowy (*Phdr.* 238d 1), Sokrates określa się mianem *numpholēptos* (i jest to jedyne wystąpienie tego pojęcia w pismach Platona). Pokazuje to z jednej strony na związek rozważań ze sferą boską, z drugiej zaś na stan poetyckiego uniesienia, być może bliski nawet wieszczemu (*mantis* — *Phdr.* 242c 4), a więc również to, że Sokrates jest osobą wyjątkową — podatną na tego typu „wpływy". Zob. J. Larson, *Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001, s. 10, 19; C.O. Pache, *A Moment's Ornament. The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford 2011, s. 6. L. Robin (Platon, *Phèdre*, s. XXXIV) dostrzega silne przeciwstawienie między natchnieniem płynącym z miejsca przebywania obu rozmówców („z dołu") a głosem *daimona* („z góry"), który ostrzega Sokratesa przed odejściem, zanim dokona palinodii. Przeciwstawienie jednak raczej dotyczy „tego, co zewnętrzne" i tego, co wewnętrzne", a więc stanowi zachętę do krytycznego namysłu nad treściami, które były zewnętrzne wobec Sokratesa (a stanowiły one podstawę również pierwszej mowy). Oprócz motywu związanego z nimfami można wspomnieć o kontekście magicznym. Sokrates określa swą pierwszą mowę mianem *deinos* (*Phdr.* 242d 4–7), co znaczy „straszny", „groźny", „potężny", „zręczny", „sprytny". Już w *Apologii* Sokrates odżegnuje się od określania go przez ludzi właśnie mianem *deinos*, czyli od uznawania go za posiadającego quasi-magiczne zdolności retoryczne. Szerzej o związku magii i retoryki zob. np. J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge–London 1975.

[46] F. Trabattoni, *Un'interpretazione „platonica" del primo discorso di Socrate nel* Fedro, [w:] *Il* Fedro *di Platone…*, G. Casertano (cur.), s. 305 [przekład polski: *„Platońska" interpretacja pierwszej mowy Sokratesa w „Fajdrosie"*, tłum. B. Szubert, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Fajdros"*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2013].

[47] P. Friedländer, *Platon*, Bd. III, s. 207. W. Jaeger, *Paideia…*, s. 1117.

filozofia", „wychowanie duszy"), które będą odgrywać ważną rolę w następującej później palinodii[48]. Pojawia się odwołanie do wiedzy o istocie [*ousia*], ale nie jest to jeszcze związane z prawdą (nie tylko w sensie epistemicznym, lecz również moralnym[49]), lecz wciąż z prawdopodobieństwem. Wskazuje to z pewnością nie tylko na to, w jakim kierunku powinna zmierzać poprawa retoryki funkcjonującej w owym czasie, lecz również na to, że sama retoryka, bez jej usankcjonowania w filozofii i metodzie dialektycznej, nie jest dobrym i wystarczającym narzędziem do prezentowania poglądów innym ludziom.

Jeśli chodzi o najważniejszą dla nas kwestię przyjemności, to w dalszym ciągu można dostrzec silną inklinację do prezentacji tego doznania jako czegoś negatywnego, o ile stanowi ono cel działania ludzkiego w obszarze doznań związanych z ciałem. Ma to swoje przyczyny w poziomie prowadzonych rozważań, gdzie dopuszczalne jest rozważanie tylko i wyłącznie duszy wcielonej i z ciałem zespolonej. Dlatego też bardziej pierwotnym elementem względem ewentualnych innych pragnień oraz tego, co nabywane na drodze *paidei* wydaje się być pragnienie przyjemności jako coś wrodzonego, a więc naturalnego[50]. Tego typu pragnienie i przyjemność, którego podstawową cechą jest krótkotrwałość, niepoddane odpowiedniej „obróbce" i wzmacniane może prowadzić do *hubris* lub być „sublimowane" poprzez zastosowanie jako środek do celu-zysku. Obok jednak takich konsekwencji, przyjemność może być też podstawą przyjaźni, która z kolei, jeśli stanowi przeciwieństwo erosa, może sankcjonować pozytywny wymiar *hēdonē*.

Pierwsza mowa Sokratesa nie kończy jednak rozważań, gdyż rozpoznaje on swój błąd jako niegodziwość [*hamartanein eis to the-*

---

[48] C.L. Griswold, *Self-Knowledge...*, 65.

[49] T. Calvo, *Socrates' First Speech in the* Phaedrus *and Plato's Criticism of Rhetoric*, [w:] *Understanding the* Phaedrus..., L. Rossetti (ed.), s. 47–60.

[50] Nie zgadzam się z D.A. White'm (*Rhetoric and Reality...*, s. 40), że musi to zdecydowanie świadczyć o nieplatońskości tej mowy. Platon ma świadomość pierwotności i siły pragnienia przyjemności (np. *Lg.* 653a–654d; 732e–734c), z którym przychodzimy na świat, a które musi zostać poddane edukacji po to, by wydobyć jego nowe, „wyższe" oblicze. Tym, co nieplatońskie, jest raczej drastyczne *oddzielenie* przyjemności od wychowania, jak gdyby to, co wrodzone, naturalne, było czymś niezmiennym. Za całkowicie nieplatońską mowę tę uznają również M. Brown i J. Coulter (*The Middle Speech of Plato's* Phaedrus, „Journal of the History of Philosophy" 9 (1971), s. 405). Każda próba interpretacji zawartości tej pierwszej mowy Sokratesa musi jednak uwzględniać pojawiające się w dialogu przeciwstawne stwierdzenia: (1) „jeśli zdaje ci się, że mówię, iż Lizjasz pobłądził we wszystkim [...]; to zdaje mi się nie zdarzać nawet najlichszemu pisarzowi" (*Phdr.* 235e 3–5) oraz (2) że nie ma w niej (ani u Lizjasza) „niczego mądrego [...] ani prawdziwego" [*to mēden hugies* [...] *mēde alethes*] (*Phdr*. 242e 5–243a 1).

ion], spowodowaną przypisaniem temu, co boskie, bycia czymś złym. Grzech zaś wymaga oczyszczenia [*katharsis*] i odwołania [*palinodia*] tego, co powiedziano (*Phdr.* 242c–243b). Część pierwsza mowy przebłagalnej zawiera przede wszystkim częściową rewaloryzację szaleństwa [*mania*] jako czegoś, co jest po prostu złe. Wręcz przeciwnie, tego rodzaju stan jest często przyczyną największych dóbr [*megista agatha*], ponieważ są to dary bogów, którzy nie są źli. Następnie w tym wstępie do głównej części mowy przedstawiony zostaje trójpodział szaleństwa (*Phdr.* 244a–245a). Druga część palinodii zawiera najpierw „fizykalistyczny" argument na rzecz nieśmiertelności duszy, a następnie — co wskazuje później sam mówca (*Phdr.* 249d 4; 253c 7) — charakterystykę czwartego rodzaju szaleństwa, w którym *logos* współegzystuje z *muthos*. W jej ramach obrazuje się duszę jako dwukonny rydwan, przedstawia drogę, jaką przebywa będąc pozbawioną ciała, oraz cel — poprzez upodobnienie do boga [*homoiōsis theōi*] noetyczny ogląd bytów wiecznych. Opisywana jest przyczyna wcielenia oraz możliwe losy duszy mające miejsce po tym fakcie, czyli przede wszystkim staranie o przypomnienie sobie poprzez procedurę anamnezy tego, co już oglądane wcześniej (*Phdr.* 246b–250a). Wśród zmiennych bytów świata zmysłowego trudno dostrzec odzwierciedlenie bytów znajdujących się w „nadniebiańskim miejscu" [*huperouranion topos*], zwłaszcza tych, które reprezentują wartości moralne [*dikaiosunē* [...] *kai sōphrosunē kai hosa alla timia psuchais*] (*Phdr.* 250b 1–2). Powodem takiego stanu rzeczy jest niedoskonałość naszych władz poznawczych w postaci zmysłów oraz intelektu[51] oraz brak odpowiedniego stanu moralnego. W możliwości „dotarcia" do tego, co pierwotne, oryginalne, olbrzymią rolę odgrywa Piękno samo w sobie. Już w „czasie" przebywania w sferze niecielesnej odznacza się ono tym, że jest „jasne" [*lampros*], wręcz najjaśniejsze [*ekphanestatos*], a blask od niego bijący jest w najwyższym stopniu wyraźny, żywy [*enargēstatos*] i najmilszy [*erasmiōtatos*] duszy ludzkiej. Bezpośrednie i pełne doświadczenie (radosny i boski ogląd [*makaria opsis te kai thea*]) piękna dostępne było tylko i wyłącznie duszom bezwzględnie nieskalanym, będąc urzeczywistnieniem się wtajemniczenia [*telein tōn teletōn*]. Analogonem oglądu noetycznego w okresie wcielenia jest widzenie [*opsis*] zmysłowe, jednakże przysługuje ono każdemu człowiekowi, aczkolwiek, jak się okazuje, nie w ten

[51] R. Hackforth (*Plato's Phaedrus*, s. 94–95) oraz G.J. De Vries (*Commentary*, s. 149–150) podkreślają słabość intelektualną, natomiast D.A. White (*Rhetoric and Reality...*, s. 129–130) przede wszystkim zmysłową.

sam sposób. Jeśli bowiem dusza wcześniej nie doznała wtajemniczenia lub je zaprzepaściła, dopuszczając się wykroczeń moralnych, nie jest w stanie przypomnieć sobie owego piękna. Mimo rozpoznania piękna w rzeczy człowiek uznaje jednak, że redukuje się ono tylko do sfery zmysłowej, co pozwala na rozbudzenie jedynie zmysłowego aspektu duszy ludzkiej, oddanie się przyjemności [*hēdonēi paradidonai*] i konsumpcję piękna w postaci pożywiania się i współżycia cielesnego[52]. W efekcie, poprzez koncentrację tylko na sferze zmysłowej, w której nie istnieją kryteria ograniczające i regulujące działanie człowieka, dochodzi do pojawienia się *hubris* oraz „gonienia za przyjemnością wbrew naturze" [*para phusin hēdonen diōkein*] (*Phdr.* 250b–252a)[53].

Tak więc ponownie mamy do czynienia z potępieniem takiego sposobu życia, w którym za coś niewłaściwego, nienaturalnego uznaje się nie tylko przekraczanie pewnej miary (jak to było w pierwszej mowie Sokratesa), lecz również odmawianie jakiegokolwiek odniesienia bytów sfery zmysłowej do tego, co pozazmysłowe, oraz uznanie przyjemności za jedyny cel życia. Jednak możliwa jest również inna odpowiedź na bodźce zmysłowe, chociaż nie są do niej zdolni wszyscy. Pierwszą reakcją na odpowiednią realizację piękna w rzeczywistości zmysłowej są oznaki fizjologiczne (dreszcz, pocenie się, uderzenia gorąca)[54], a na poziomie duchowym jakaś obawa [*ti tōn* [...] *deimatōn*]. Może to wskazywać na istotną, wrodzoną reakcję psychologiczną, która po pierwsze powstrzymuje od działania, a po drugie skłania do przemyślenia[55]. Następnie pojawia się uczucie religijnego sza-

---

[52] Por. Platon, *R.* 436a–b: „To już jest trudne, czy tą samą [postacią duszy] każde czynimy, czy mając trzy, każde inną; uczymy się jedną, gniewamy inną spośród tych w nas, pożądamy jakąś trzecią z tychże, odnoszącą się do pożywienia, powstawania przyjemności [*gennēsis hēdonōn*] i tego, co temu pokrewne...".

[53] W *Prawach* (*Lg.* 636b–c) pojawia się następujące stwierdzenie o współżyciu seksualnym [*peri ta aphrodisia*]: „trzeba zrozumieć, że kiedy dochodzi do zbliżenia tego, co męskie z tym, co żeńskie w celu narodzin [*gennēsis*], tego rodzaju przyjemność tłumaczy się jako naturalną [*kata phusin*], kiedy zaś męskiego z męskim albo żeńskiego z żeńskim to wbrew naturze [*para phusin*], a na początku odważono się na to z powodu braku opanowania w przyjemności [*dia akrateian hēdonēs*]". W dalszej części *Praw* (*Lg.* 838a–b) do przyjemności wbrew naturze dodaje się stosunki kazirodcze, które potępia się również w piątej księdze *Politei*. W rozważaniach na temat rozrodczości prowadzonych już od księgi VI wyraźnie dostrzec można aspekt eugeniczny; zob. K. Schöpsdau, *Kommentar VIII–XII*, [w:] Platon, *Nomoi. Buch VIII–XII*, K. Schöpsdau (Übers. & Komm.), Göttingen 2012, s. 188.

[54] W opisie rozmaitych reakcji fizjologicznych dostrzec można elementy filozofii Empedoklesa; zob. G.J. De Vries, *Commentary*, s. 154–155; E. Heitsch, *Kommentar*, s. 119, przyp. 231.

[55] Tak jest w przypadku Kefalosa (*R.* 300d–e), który stwierdza, że u schyłku życia człowieka nachodzą podejrzenia [*hupopsiai*] i obawa [*deima*] co do losów du-

cunku [*sebein*], a zmysłowe doznania piękna owocują przemianą duszy. Zanim do tego dojdzie pobudzają one ośrodki pamięci, a aby utrwalić efekt przypomnienia, spostrzeżenia muszą być powtarzane. Dlatego miłujący chce przebywać jak najczęściej z osobą, która jest dla niego uosobieniem piękna, ale jest też przynajmniej w pewnym stopniu świadomy, że nie ma do czynienia z Pięknem, a jedynie reprezentacją (dostrzega piękno „w nim")[56]. Obecność zmysłowej reprezentacji piękna ułatwia doznanie przyjemności zgodnej z naturą, a mianowicie płynącej ze stopniowego przypominania sobie Piękna samego, które Platon określa mianem „najsłodszej przyjemności" [*glukutate hēdonē*] (*Phdr.* 251e 5). Wraz z doznaniem zmysłowym piękna rozpoczyna się jednak nie tylko proces anamnezy, lecz również proces wychowywania samego siebie przez stawanie się w coraz większym stopniu samoświadomym i samoopanowanym.

W kontekście trójaspektowości duszy ludzkiej ujrzenie w danej osobie przejawu piękna doprowadza nie tylko do zmian fizjologicznych, lecz równie zamieszania w duszy. Brak kolejnego kontaktu sprawia cierpienie, usuwane przez ponowne zjawienie się na horyzoncie ukochanego. Wtedy też dochodzi do konfliktu między aspektami duszy, który to konflikt musi zostać dostrzeżony przez człowieka (ta zdolność do autorefleksji jest prawdopodobnie czymś naturalnie danym osobie zdolnej do filozofowania). Doznanie zmysłowe z jednej strony skłania do działania ten aspekt duszy, który symbolizuje koń czarny, czyli pobudza pożądanie o charakterze seksualnym [*charis tōn aphrodisiōn*]. Biały koń dzięki wstydowi i samoopanowaniu nie podąża za czarnym, lecz jest posłuszny woźnicy — rozumowi. W tym ostatnim zaś dzięki doznaniu zmysłowemu poprzez pamięć budzi się uczucie obawy [*deisai*] i lęku przed tym, co boskie [*sephthenai*], a więc ta część duszy uświadamia sobie, że natura piękna [*tou kallous phusis*] znaj-

---

szy po śmierci, co z kolei skłania do rekapitulacji [*analogidzein*] swojej drogi życiowej zwłaszcza pod względem wyrządzonych krzywd. Kiedy analiza wypada na niekorzyść analizującego, wtedy pojawia się strach. Strach przed śmiercią, a raczej przed tradycyjnie ujmowanym „życiem" w Hadesie, może również powstrzymywać od realizacji cnoty odwagi w bitwie (*R.* 386a–b). Nieco inne ujęcie oraz wyjaśnienie zjawiska obawy i strachu (aczkolwiek o charakterze jedynie prawdopodobnym [*pithanon*]) znajduje się w *Prawach*. Jest tam ono pierwotnym uczuciem właściwym istocie ludzkiej, które musi być przezwyciężone, w przeciwnym razie niemożliwe jest osiągnięcie cnoty odwagi (*Lg.* 790e–791b). Lecz i w tym drugim kontekście można wskazywać, że ktoś, kto ma predyspozycje filozoficzne, otrzymuje tak silny bodziec ze strony piękna, iż przywraca on pierwotny stan obawy, który był, być może, opanowany.

[56] Zob. A.W. Price, *Love and Friendship...*, s. 75–76; G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cicadas...*, s. 146–147.

duje się „poza" tym doznaniem. Skłania to również do powstrzymywania zapędów o podłożu seksualnym (zmysłowym), a wielokrotne poskramianie pożądania sprawia, że pod wpływem strachu [*phobos*] przed cierpieniem zadawanym mu przez woźnicę zaprzestaje aktywności pożądawczej (*Phdr.* 254a–e)[57]. Być może — jak sugeruje Price[58] — ostatecznie dochodzi nawet do sublimacji tego aspektu, który zaczyna wspierać dążenia rozumu, a która to sublimacja w przypadku dusz bogów ma charakter całkowity, natomiast w przypadku dusz ludzkich nigdy nie jest czymś doskonałym. Za istotną różnicę między przyjemnością stanowiącą cel pożądliwego aspektu duszy ludzkiej, a przyjemnością płynącą z działania i oglądu umysłowego można uznać długotrwałość, którą wyznacza nie tylko sam moment oglądu, lecz również działanie związane z pamięcią, a mianowicie czynność anamnezy, która pozwala na długotrwałą prezentację tego, co wywołuje zachwyt (idei). Dlatego, jak stwierdza się w *Politei* (*R.* 485d), należy być miłośnikiem nauki [*philomathēs*] — rozwijać zdolności intelektualne poprzez zajmowanie się nauką [*mathēmata*], dzięki czemu uzyskuje się duchową przyjemność samą w sobie [*hēdonē*

---

[57] To zwalczenie ochoty na przyjemności seksualne jest prawdopodobnie początkiem pojawienia się w tym aspekcie duszy uczucia wstydu, ponieważ zgodnie z tym, co Platon twierdzi w *Prawach*, wstyd jest odmianą strachu, która „przeciwstawia się cierpieniom i innym obawom oraz licznym i wielkim przyjemnościom" (*Lg.* 647a 4–6). Platon, opisując sytuację zaprzestania pożądania, używa czasownika *diollumi*, który znaczy „zniszczyć", „zgubić", „zgładzić"; zob. Platon, *R.* 370b; *Plt.* 302a. Można go jednak rozumieć nieco słabiej. W tym sensie wcześniej mówi (*Phdr.* 246e 3–4), że „opierzenie duszy za sprawą szpetoty i zła [...] marnieje i niszczeje [*phthinei te kai diollutai*]". Podobnie w *Kritonie* (46b–c) ten, kto nie słucha rad specjalisty od ciała, doprowadza ciało do zmarnowania, a ten sam efekt uzyskuje się poprzez rozleniwienie (*Tht.* 153b). Jest to więc pewien proces, którego ostatecznym efektem jest pewnego rodzaju destrukcja, a ponieważ — przynajmniej w *Fajdrosie* — nawet ten najniższy aspekt duszy ludzkiej jest nieśmiertelny, nie może też ulec zniszczeniu. Chodzi więc raczej tylko o negatywne oddziaływanie — o niwelowanie oddziaływania tego elementu na pozostałe, przy czym mielibyśmy tu do czynienia z paideią w sensie negatywnym, albowiem czarnego konia *sensu stricto* nie można wychować. W podobny sposób wypowiada się Platon w *Politei* (*R.* 442a–c): „I te dwie postacie duszy tak prowadzone i naprawdę nauczone [czynić], co do nich [należy] oraz wychowane kierują tym, co pożądliwe [*to epithumetikon*] [...] i będą strzegły, by [ta postać] nie napełniała się tak zwanymi przyjemnościami związanymi z ciałem [*peri to sōma kaloumena hēdonai*], bo stawszy się większą i silniejszą, nie będzie czynić tego, co powinna, będzie się starać sobie podporządkować i rządzić tym, co niewłaściwe dla jej rodzaju...". O ile w *Fajdrosie* aspekty duszy reprezentowane przez konie są nieśmiertelne, o tyle w *Timajosie* (przynajmniej odczytywanym literalnie) są one śmiertelne. Nie zmienia to jednak związku z przyjemnościami, które stanowią jedno ze strasznych i koniecznych doznań [*pathēmata*] (*Ti.* 69c 6–d 4).

[58] A.W. Price, *Love and Friendship...*, s. 84.

autē kath' hautē][59], oraz oddalać się od przyjemności, których źródłem jest ciało, co oczywiście nie jest jeszcze warunkiem wystarczającym do bycia uznanym za filozofa, ponieważ niektóre nauki mają status jedynie przekonania [*doksa*], a filozof musi być miłośnikiem prawdziwej mądrości czyli wiedzy [*epistēmē*]. W *Fajdrosie* podkreśla się jednak, że aspekt intelektualny musi być uzupełniony o odpowiednie nastawienie emocjonalne. Tylko wtedy bowiem filozof poradzi sobie w „realnym" świecie z pokusami, gdy jego duszę cechuje panowanie nad sobą [*egkrateia*] i stateczność [*kosmios*], a efektem spotkania dwóch lub więcej osób o takim nastawieniu jest przyjaźń [*philia*], która jest czymś odmiennym od miłości [*erōs*] (*Phdr.* 255d–256c).

Fajdros zawiera jednak nie tylko wskazówkę, że trzeba stoczyć wewnętrzną walkę w celu osiągnięcia panowania nad pożądaniem tego, co cielesne, uzyskania wglądu w sferę noetyczną oraz związanej z nią przyjemności duchowej, lecz również piękne ostrzeżenie dla potencjalnego adepta filozofii o możliwej drugiej skrajności. Przestroga ta — skierowana również do Fajdrosa, który jest *philomouson anēr* (*Phdr.* 259b 5) — ukazuje siłę Muz (według Hezjoda cór Zeusa i Mnemosyne; Hes. *Th.* 52–55), w tym też związanych poprzez mit o świerszczach (chociaż w nie do końca jasny sposób) z filozofią Kaliope i Uranii[60]:

> Mówi się, że kiedyś, zanim [pojawiły się] Muzy ludzie byli tacy, gdy zaś zrodziły się Muzy i pojawiła się pieśń, tak też wtedy niektórzy z nich oszołomili się przyjemnością [*ekseplagēsan huph' hēdonēs*], że śpiewając nie troszczyli się o pożywienie i napoje oraz umknęło ich uwadze to, że umierają; z nich to wtedy zrodził się ród świerszczy, otrzymawszy od Muz ten dar, że nie potrzebuje żadnego pokarmu, lecz bez pożywienia i bez napoju po prostu śpiewają, aż umrą i po tym [wydarzeniu] idą do Muz (*Phdr.* 259b 6–c 6).

Z jednej strony mamy do czynienia z nieco wcześniej sformułowanym ostrzeżeniem przed opanowaniem przez przyjemności

[59] Przypomnijmy, że przyjemność czerpaną z aktywności intelektualnej chwalili już Heraklit (DK 22 B 4) oraz Demokryt (DK 68 B 146 = 790 Luria = 142.1 Leszl; B 170 = 777 Luria = 131 Leszl).

[60] Później interpretowano świerszcze m.in. jako filozofów cynickich; zob. R. Hunter, *Plato and Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*, Cambridge 2012, s. 136–137. Wiemy jednak, że w takim ascetycznym kontekście postrzegał Platon ustrój Sparty: „Wydaje mi się, że słusznie prawodawca lacedemoński nakazał unikać przyjemności [...]. W Sparcie wydają mi się najpiękniejsze [ustalenia] dotyczące przyjemności; te bowiem przyjemności, które ludzie najczęściej napotykają, wszelką rozwiązłość [*hubris*] i głupotę [*anoia*], prawo nasze wyrzuca poza obszar całego kraju..." (*Lg.* 636e 8–637a 4).

cielesne [*peri to sōma*], które mogły być poprzedzone przykrością i nie powinny być odczuwane jako przyjemne, a które mogą prowadzić do gnuśności umysłowej [*argia tēs dianoias*], z drugiej zaś z przestrogą przed inną skrajnością — oszołomieniem, podnieceniem, w którym siła przekazu twórczego może doprowadzić do skrajnie ascetycznej postawy, mogącej zakończyć się niestosownie przedwczesną śmiercią (w Platońskiej koncepcji eschatologicznej oznacza to przejście w niższy niż ludzki stan bytowania, stanowiący karę za niedopełnienie odpowiedniego czasu przebywania w ludzkim ciele). Co więcej, człowiek ogarnięty zachwytem (w tym również zachwytem filozofią typu *peri phuseos*, którą może symbolizować Ourania) *zapomina* (jak to ma miejsce w przypadku kontaktu z syrenami, o których Sokrates wspomina nieco wcześniej)[61]. To zapomnienie można interpretować jako *ograniczenie* wyłącznie do tego, o czym traktuje sztuka tradycyjna, bez szukania tego, co „ponad" — tego, co transcendentne. Może też mieć charakter bardziej sokratejski — zapomnienie o byciu krytycznym względem siebie i zastanej tradycji kulturalnej, a więc zapomnienie o konieczności dokonania *elenchosu* jako pierwszego kroku na drodze ku mądrości. I w tym wypadku mamy więc do czynienia z dwoma, odmiennymi rodzajami przyjemności, filozof natomiast musi znaleźć się pomiędzy skrajnościami i oddać się przyjemnościom dysputowania, unikając owego oszołomienia. Szukając kryterium (w *Fajdrosie* jest to kryterium pozwalające ocenić działalność retoryczną jako dobrą lub złą) nie wolno dać się uwieść formie (aczkolwiek i ona ma swoją wagę, chociaż drugorzędną) — temu, jak są wypowiadane argumenty, bo mogą *brzmieć* pięknie i „zniewolić" duszę, lecz trzeba odejść od czysto słownego ujęcia (na które podatny jest zakochany w Lizjaszu (retoryce) oraz jednocześnie zafascynowany Sokratesem młody Fajdros), ku temu, co treściowe, istotne, a co zakorzenione jest zarówno w tym, co immanentne — niebo, ludzkie *logoi*, jak i w tym, co transcendentne — boskie *logoi*[62]. Trzeba też pamiętać, że aby

[61] Zob. P. Murray, *Plato's Muses…*, [w:] *Cultivating the Muse...*, E. Spentzou, D. Fowler (eds.), s. 33–34.

[62] Zob. także symbolika Muz: Kalliope — wg Hezjoda najznakomitsza spośród Muz (por. DK 31 B 131) i Uranii (Hes. *Th.* 78–79). L. Robin (*Phèdre*, s. 60–61) oraz G.J. De Vries (*A Commentary…*, s. 194) sugerują, że może znajdować się tu nawiązanie do pitagorejczyków i harmonii sfer, aczkolwiek trudno znaleźć przekonujące argumenty, które uzasadniałyby ten pogląd. *Fajdros* jest jedynym dziełem Platona, w którym wspomina się o Kalliope. Co do Uranii, to tradycja hezjodejska — jak wspomniano — uważa ją za jedną z córek Zeusa i Mnemosyne. Natomiast mamy jeszcze świadectwo istnienia innej tradycji (albo też tworzenia nowej tradycji przez Platona) w postaci genealogii Uranii wyłącznie, bezmatczynie [*amētōr*],

uniknąć unicestwienia samego siebie, potrzebne są *dianoia* oraz *sōphrosunē*[63].

*

Jedną z bardziej istotnych różnic, jakie wprowadza Platon w obszarze przyjemności, jest podział na przyjemności prawdziwe i fałszywe[64]. Prowokuje to oczywiście pytanie o kryterium[65] ich rozróżnienia. Platon jest jednakże świadomy tego, że jeśli problematyzujemy tego rodzaju doznanie, jakim jest przyjemność, to możemy mieć do czynienia z oceną o charakterze czysto subiektywnym lub obiektywnym (a przynajmniej intersubiektywnym). Takie podejście odnaleźć można w *Teajtecie*. Podejmując bowiem ostateczną rozprawę z Protagorasową tezą *homo-mensura*, wskazuje Sokrates, że tym, o kim mowa w tej tezie, musi być specjalista[66]. Co ważne, taka osoba potrafi dokonać osądu [*krisis*] skutków, jakie przyniesie przyszłość w wyniku podjętych w teraźniejszości działań. Jednym z obszarów osądu jest przyjemność zmysłowa (należy pamiętać, że jest to przyjemność odczuwana przez duszę, której bodźcem jest postrzeżenie zmysłowe danego rodzaju) — ocena przyjemności [*hēdu*] teraźniejszej oraz przeszłej przynależy każdorazowo do indywidualnego podmiotu (posiada on kryterium wewnętrzne [*echein to kritērion en hautōi*] — *Tht.* 178c 1) i nie podlega sporowi filozoficznemu. Podlega mu natomiast

---

z Uranosa, którą przedstawia w *Sympozjonie* Pauzaniasz (*Smp.* 180d; 181c), a w pewien sposób potwierdza Eryksimachos (*Smp.* 187d).

63 Zob. G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cicadas...*, s. 26–34; D.A. White, *Rhetoric and Reality...*, s. 190; C.L. Griswold, *Self-Knowledge...*, s. 166.

64 Odnoszenie tego rodzaju predykatów do przyjemności zostało poddane krytyce już przez G. Grote'a (*Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. III, London 1888, s. 383–384). N.R. Murphy (*The Interpretation of Plato's* Republic, Oxford 1951, s. 212–213) uznaje również to za niemożliwe, ale uzasadnia to interpretacją, że przyjemności dotyczy zasada *esse est percipi*. Z interpretacją tą polemizuje J. Butler (*On Whether Pleasure's* Esse *is* Percipi*: Rethinking* Republic *583b–585a*, „Ancient Philosophy" 19 (1999), s. 285–298).

65 Szerzej na temat zagadnienia kryterium w starożytności zob. *The Criterion of Truth. Essays Written in Honour of George Kerferd Together with a Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's* On the Kriterion and Hegemonikon, P. Huby, G. Neal (eds.), Liverpool 1989.

66 W razie braku specjalisty funkcję tę spełnia ustawodawstwo [*nomothesia*]. Zakłada to, że albo ono jest wytworem mędrca (jeśli jest stanowione), albo odwołać się można do prawa naturalnego. Rozróżnienie między wiedzą specjalistyczną i niespecjalistyczną jest bardzo charakterystyczne dla wielu dialogów Platona, w tym przede wszystkim *Apologii* oraz omawianego już *Gorgiasa*, do którego wiele wątków z tego fragmentu *Teajteta* nawiązuje; R.M. Polansky, *Philosophy and Knowledge...*, s. 150–151; D. Sedley, *The Midwife of Platonism...*, s. 87–88; C.D.C. Reeve, *Socrates in the* Apology. *An Essay on Plato's* Apology of Socrates, Indianapolis 1989, s. 33–53.

przyjemność mająca nastąpić, ponieważ specjalista na podstawie właściwego i prawidłowego rozpoznania obecnego stanu rzeczy potrafi określić to, co zajdzie. Zarówno zwykły człowiek, jak też specjalista posiadają przekonanie [*doksa*] w odniesieniu do przyszłości, ale tylko specjalista jest w posiadaniu kryterium (wiedza), które pozwala sądzić, że jego przekonanie jest prawdziwe, a zrealizowany stan rzeczy będzie z nim zgodny, a więc *prawdziwy*.

To samo pytanie — o kryterium pozwalające ocenić wartość życia, jakie się prowadzi — pojawia się w księdze IX *Politei*[67]. Za jeden z ważnych, a być może za najważniejszy[68] z wątków pojawiających się w tym dziele można uznać kwestię sprawiedliwości, która we wspomnianej księdze rozpatrywana jest w kontekście człowieka pojmowanego jako indywiduum oraz życia szczęśliwego. Po tym, jak wyróżnia się w aspekcie politycznym pięć sposobów życia (realizujących się w formie sposobu sprawowania władzy) — królewski, timokratyczny, oligarchiczny, demokratyczny i tyrański, wnioskuje się, że ze względu na samoopanowanie [*basileuōn heautou*], czyli ze względu na odpowiedni stan duszy, typ królewski człowieka [*basilikos*] jest najlepszy [*aristos*], najsprawiedliwszy [*dikaiotatos*] oraz najszczęśliwszy [*eudaimonestatos*], natomiast jego całkowite przeciwieństwo stanowi tyran (*R.* 580a–c)[69].

W kolejnym argumencie [*apodeiksis*] (*R.* 580c 9–583a 10) odwołuje się Sokrates/Platon do ustaleń dotyczących duszy ludzkiej

---

[67] Zakładam, że dialog ten w swej treści zawiera również nauki akceptowane przez autora, a nie przedkłada czytelnikowi *aporię*, która ma stanowić wyzwanie do samodzielnego przemyślenia wielu zagadnień, ponieważ rozwiązanie *aporii* każdy może odnaleźć we własnej duszy. Zob. A. MacIntyre, *Yet Another Way to Read the* Republic*?*, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 23 (2007), s. 205–223. Rozmaicie oceniane są wywody prezentowane przez Platona w tej księdze — skrajnie negatywną i zasadniczo bardzo stronniczą ocenę formułuje np. B. Gibbs (*Pleasure, Pain and Rhetoric in* Republic *9*, [w:] *Power and Pleasure, Virtues and Vices*, D. Baltzly, D. Blyth, H. Tarrant (eds.), Auckland 2001, s. 29–34).

[68] Plato, *Republic*, J. Adam (comm.), vol. II, Cambridge 1907, s. 348 (dalej jako J. Adam, *Commentary*); R. Kraut, *Plato's Comparison of Just and Unjust Lives*, [w:] *Platon. Politeia*, O. Höffe (hrsg.), Berlin 2005, s. 271.

[69] R. Kraut (*The Defense of Justice in Plato's* Republic, [w:] *The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (ed.), Cambridge 1992, s. 314) uważa ten argument za najważniejszy dla kwestii relacji sprawiedliwość — niesprawiedliwość, ważniejszy od następujących argumentów, w których mowa jest o przyjemności, dzięki czemu stara się oddzielić stanowisko Platona od koncepcji hedonistycznej. Z tezą tą polemizuje, według mnie przekonująco, J. Butler (*The Arguments for the Most Pleasant Life in* Republic IX*: A Note Against the Common Interpretation*, „Apeiron" 32 (1999), s. 37–48).

poczynionych w księdze IV, a mianowicie jej podziału na trzy postacie [*eidē*]: to, co rozumuje [*to logistikon*], to, co chce [*to thumoeides*] oraz to, co pożąda [*to epihumetikon*][70]. W księdze IX mowa jest zaś o postaciach:

(1) to, czym człowiek się uczy [*to hōi manthanei = to philomathes = to philosophon*];

– przedmiot: znajomość prawdy [*to eidenai tēn alētheian*];

– status przedmiotu: najprawdziwszy;

(2) to, czym się gniewa [*to hōi thumoutai = to thumoeides*];

– przedmiot: władza [*kratein*], zwycięstwo [*nikan = to philonikon*], sława [*eudokimein = to philotimon*];

(3) bez nazwy, która byłaby dla niej najodpowiedniejsza jako całości (a powodem jest jej wielopostaciowość [*polueideia*]), natomiast to, co najsilniejsze oraz największe nazwano tym, co pożąda;

---

[70] Oczywiście badacze rozmaicie rozwiązują kwestię tego, jak określać wspomniane trzy elementy, ponieważ Platon używa zarówno terminu *eidos*, jak też *meros* oraz *genos*. Problem ten dostrzeżono już w starożytności. Np. Galen uznaje dwa pierwsze terminy za synonimy (*On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, VI 2, 4–5, P. De Lacy (ed.), Berlin 1980), a sam interpretuje je jako *dunameis*. Jak niejasne jest to zagadnienie, wskazują rozstrzygnięcia zawarte w literaturze sekundarnej, gdzie współcześnie ustalenia Platona interpretuje się i tłumaczy następująco: — „władze", „formy" (W. Jaeger, *Paideia…*, s. 796, przyp. 7); — *faculties*, *drives* (G.R.F. Ferrari, *The Three-Part Soul*, [w:] *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, G.R.F. Ferrari (ed.), Cambridge 2007, s. 165); — *powers* (R. Kamtekar, *The Powers of Plato's Tripartite Psychology*, „Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 24 (2008), s. 127–150); — *parts*, (J. Annas, *Introduction to Plato's* Republic, Oxford 1981, s. 306 n.; J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure…*, s. 123 [również: *elements*; *ibidem*]; R.C. Cross, A.D. Woozley, *Plato's* Republic. *A Philosophical Commentary*, London 1964, s. 127; G. Reale, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003, s. 323; R. Lefebvre, *Platon…*, s. 156; B. Bossi, *Saber gozar…*, s. 196); — *kinds* (H. Lorenz, *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006, s. 18 n.); — *Formen*, *Gattungen*, *Teilen* (P. Friedländer, *Platon*, Bd. III, s. 110); — *Kräfte* (F. Finck, *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin–New York 2007, s. 185); — *Bereiche* (J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Hamburg 1961, s. 198); — *dimensioni* (P.P. De Marchi, *Chi è il filosofo? Platone e la questione del dialogo mancante*, Milano 2008, s. 288); — *componenti* (S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino*, Milano 2006, s. 394, przyp. 25); — *principes* (Platon, *Ouvres complètes*, VII 1: *La République. Livres IV–VII*, É. Chambry (ed.), Paris 1933, s. 31). Istnieje też bardzo obszerna literatura analizująca zagadnienie trójpodziału, w której podejmuje się również próby oceny sensowności tego filozoficznego pomysłu (zwłaszcza w kontekście krytyki sformułowanej w traktacie *O duszy* przez Stagirytę — *DA* 411b) oraz związku z rozważaniami w centralnych księgach *Politei*. Zob np.: A. Graeser, *Probleme der platonischen Seeleteilunglehre*, München 1969; F.D. Miller Jr., *Plato on the Parts of the Soul*, [w:] *Plato and Platonism*, J.M. Ophuijsen (ed.), Washington 1999, s. 84–101; G.R.F. Ferrari, *The Three-Part Soul*, [w:] *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, s. 165–201.

– przedmiot: jedzenie, picie, seks, pieniądze/majątek [*chrēmata*] oraz zysk [*kerdos*].

Trzem wyróżnionym postaciom odpowiadają trzy właściwe [*idiai*] im przyjemności, pragnienia i rządy [*archai*], a więc również trzy sposoby życia w zależności od tego, która część sprawuje władzę. Każdy sposób ma swojego „rzecznika", twierdzącego, że właśnie ten styl życia należy uznać za najprzyjemniejszy [*hēdistos*] oraz najbardziej bezbolesny. Wykluczone przy tym zostają kryteria piękna moralnego czy też bycia lepszym. Właściwie jednak okazuje się, że mamy do czynienia z podziałem dychotomicznym, w którym przyjemności filozofa przeciwstawione zostają pozostałym dwóm (również względem siebie mogących być w relacji sporu [*amphisbētein*]), a które sam miłośnik mądrości określa mianem przyjemności *koniecznych* [*anagkaiai*]. By rozstrzygnąć spór, wskazuje Sokrates na trzy kryteria: doświadczenie [*empeiria*], rozwagę [*phronēsis*] oraz *logos*[71]. Doświadczeniem przewyższa filozof miłośnika zysku dlatego, że ma je w odniesieniu do przyjemności płynącej z poznania[72] tego, jakie są byty z natury [*hopēi pephuke ta onta*], której ten drugi nie doświadcza, gdy tymczasem nic nie stoi na przeszkodzie, żeby filozof miał dostęp do przyjemności płynącej z zysku. Podobnie rzecz ma się przy porównaniu życia filozoficznego i oddanego sławie. Platon stwierdza więc całkowitą unikalność filozoficznego sposobu ży-

---

[71] Wieloznaczność użytych tu greckich słów ponownie skutkuje rozmaitymi interpretacjami: G. Grote (*Plato and Other Companions of Socrates*, vol. IV, London 1888, s. 85): *experience — intelligence — rational discourse*; I.M. Crombie (*An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I, s. 137): *experience — thought — analysis*; M. Van Ackeren (*Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*, Amsterdam–Philadelphia 2003, s. 202): *Erfahrung — Einsicht — Vernuftgründen*; C.D.C. Reeve (*Plato's Metaphysics of Morals*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 25 (2003), s. 53): *experience — wisdom — argument*; M. Dixsaut (*Le plus juste est plus heureux*, [w:] *Études sur la* République *de Platon*, vol. 1: *De la justice, éducation, psychologie et politique*, M. Dixsaut, A. Larivée (dir.), Paris 2005, s. 343): *experience — reflexion — discours argumenté et rationnel*; F. de Luise (*I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, [w:] Platone, *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), vol. VI, Napoli 2005, s. 550, przyp. 24): *esperienza — intelligenza — ragionamento*.

[72] Jakby nawiązując do *Fajdrosa* mówi Sokrates o „posmakowaniu takiej przyjemności, jaka jest słodka [*tēs hēdonēs tautēs, hōs glukeia estin geuesthai*]" (*R.* 582b 4–5). C.D.C. Reeve (*Philosopher-Kings. The Argument of Plato's* Republic, Indianapolis–Cambridge 1988) uważa, że mamy do czynienia z co najmniej sześcioelementowym podziałem pragnień, wśród których miałyby znajdować się również konieczne i niekonieczne pragnienia duszy rozumnej. Trudno jednak wskazać (a autor też tego nie czyni) przykłady niekoniecznych pragnień rozumowych.

cia[73], w którym *logos* z jednej strony prowadzi do oglądu noetycznego [*tou ontos thea*], a z drugiej z kolei, w powiązaniu ze stosownym doświadczeniem, prowadzi do wykształcenia *phronēsis*, która umożliwia podejmowanie działania dzięki odpowiedniej ocenie [*dia logon krinesthai*]. W ten sposób filozof ma również dostęp do pełnego spektrum przyjemności, chociaż stopień intensywności ich przeżycia może być różny[74].

W świetle powyższych rozważań można powiedzieć, że zasadniczy podział przebiega między *koniecznymi* a *niekoniecznymi* przyjemnościami, wśród koniecznych zaś ustala się hierarchię w postaci przewagi przyjemności, którą czerpie *to thumoeides*, nad przyjemnościami płynącymi z pożądania. Na czym jednak polega konieczność i niekonieczność przyjemności? Okazuje się, że to owa niekonieczność cechuje się dwuznacznością. Rozróżnienie podobnego rodzaju pojawia się bowiem w dialogu wcześniej (ks. VIII) w odniesieniu do pragnień [*epithumiai*], a ponieważ są one bezpośrednio związane z przyjemnościami, można, jak się zdaje, przenieść charakterystykę z jednych na drugie[75]. Za konieczne uznaje się wtedy przyjemności, których nie można zanie-

[73] Por. F. de Luise, *I piaceri giusti...*, [w:] Platone, *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), vol. VI, s. 553.

[74] Można sformułować tu zastrzeżenie, że filozof nie ma dostępu do doświadczenia indywidualnej i szczególnej przyjemności odczuwanej np. przez Jana III Sobieskiego po zwycięstwie pod Wiedniem, przez Marka Aureliusza z władzy, jaką miał jako cesarz rzymski, przez Billa Gatesa z posiadania ogromnego majątku, czy szejka mającego ogromną liczbę żon-nałożnic. Należy jednak pamiętać, że cechą charakterystyczną tego doświadczenia jest to, iż znajduje się ono w związku z rozumnością [*meta logou*]. W trakcie życia, filozoficznego rozwoju oraz wychowania, człowiek doświadcza „słodyczy zwycięstwa" i „goryczy porażki", doświadcza możliwości zarządzania majątkiem oraz współżycia płciowego. Można założyć, że każde takie doświadczenie stanowi wystarczający punkt wyjścia dla ekstrapolacji oraz wzniesienia go na stopień wyższy, albowiem większa ilość doznawanej przyjemności, np. seksualnej, lub intensywność nie zmienia jej istoty jako przyjemności, a co najwyżej doprowadza do jej zauważalnego rozumem zwyrodnienia. W takim sensie właśnie filozof ma dostęp doświadczalny do wszelkich innych przyjemności. Por. C.D.C. Reeve, *Philosopher-King...*, s. 145–146; T. Irwin, *Plato's Ethics*, s. 292. W kontekście rozważań w *Gorgiasie* Platon z pewnością dąży do odsubiektywizowania przyjemności, a więc uznaje, że nie mają one wyłącznie charakteru odczucia o charakterze indywidualnym. Ponadto Platon zdaje sobie sprawę, że każdy odczuwa w danym momencie przyjemność jako coś, co ma miejsce, ale trzeba pamiętać, iż ocenie zasadniczo nie poddaje się tego, co teraźniejsze (ani przeszłe), lecz to, co będzie. Por. J. Annas, *Introduction...*, s. 307–309. O wadze kwestii doświadczenia przyjemności zob. również M.M. Erginel, *Plato on the Psychology of Pleasure and Pain*, „Phoenix" 65 (2011), s. 288–314.

[75] Co *explicite* potwierdzone zostaje w toku dalszej dyskusji — *R.* 571b 4; por. również L. Montoneri, *Platone: l'eros. il piacere, la bellezza*, [w:] *I filosofi greci e il piacere*, L. Montoneri (cur.), Roma–Bari 1994, s. 96.

chać [*apotrepein*] *ze względu* na pożytek (a więc i dobro). Przykładami są jedzenie *ze względu* na zdrowie i dobry stan ciała. Niekoniecznymi natomiast są takie, które wykraczają *poza* [*pera*] to, co konieczne; nie są ze względu na dobro, lecz szkodzą nie tylko ciału, lecz również duszy i jej aktywności intelektualnej [*phronēsis*, *sōphronein*]. Można ich unikać [*apalattein*] dzięki trzymaniu w karbach [*koladzein*] i wychowaniu [*paideuein*] (*R.* 558d 8–559c 6). Czyli mamy do czynienia z następującym podziałem pragnień i przyjemności:

NIEKONIECZNE$^{(a)}$ [w sensie *pera*][76] – KONIECZNE – NIE-KONIECZNE$^{(b)}$

Tak więc z pewnością w obrębie duszy nierozumnej znajdują się pozytywnie wartościowe pragnienia oraz przyjemności płynące z ich odpowiedniego zaspokajania, aczkolwiek niewątpliwie nie stanowią one najważniejszych wartości w hierarchii[77]. Jednak jeśli powiązanie ze sobą podziału pragnień na konieczne i nie-konieczne z podziałem przyjemności jest słuszne, to okazuje się, że wśród przyjemności koniecznych znajdą się nie tylko te o charakterze „fizjologicznym" (w tym również przyjemność seksualna [*aphrodisia*] — *R.* 559c 6), lecz również niewykraczające poza odpowiednią miarę pragnienie władzy, zwyciężania, sławy oraz zdobywania pieniędzy. Czynnikiem określającym miarę z pewnością jest rozum i o ile łatwo wskazać granicę w przypadku przyjemności „fizjologicznych" — jest nią zaspokojenie, „wypełnienie" braku (na przykład płynu) w ciele — o tyle taki kres o wiele trudniej wskazać w przypadku władzy czy sławy. Przyjmując za naczelną zasadę regulującą życie w platońskiej *polis*: *każdy powinien robić to, co do niego należy*, być może należy to rozumieć tak: będąc rzemieślnikiem oraz głową rodziny ma się władzę nad jej członkami, ale ta władza nie może wykraczać poza tę rodzinę, gdyż nie jest się władnym kierować życiem większej liczby osób. Będąc zaś zdolnym prozaikiem i dążąc do sławy w tej dziedzinie, powinno się ograniczyć tylko do tego aspektu, a nie szukać jej jako poeta lub, co gorsza, jako specjalista od moralności.

Co więcej, rozum musi nie tylko określić tę miarę, ale wskazać na odpowiednią relację między *thumoeides* a *epithumetikon*, które, jak pamiętamy, mogą znaleźć się również w sytuacji konfliktowej.

---

[76] Te z kolei można podzielić na zgodne z prawem i niezgodne z prawem [*paranomoi*]; do tych ostatnich zalicza się kazirodztwo, rozpustę homo- i heteroseksualną, zoofilię, mordowanie, obżarstwo (*R.* 571d). Zgodnie z mitologicznym obrazem dziejów duszy ludzkiej, zawartym w *Fedonie*, po śmierci sprawcy tego rodzaju czynów trafiają do Tartaru, którego nie mogą opuścić (*Phd.* 113e).

[77] J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure...*, s. 133.

Za egzemplifikację niech służy kwestia majątku i zysku finansowego — pragnienie jego posiadania i przyjemność z jego wykorzystywania są charakterystyczne dla najniższego aspektu ludzkiej duszy, a więc obecne są w każdym człowieku. Jak pamiętamy, jedną z grup społecznych, wyodrębnionych z całego społeczeństwie przez Platona, są tak zwani strażnicy [*phulakes*]. Ich stan majątkowy powinien być ograniczony do niezbędnego minimum (na przykład do żołdu wystarczającego na roczne utrzymanie — prawdopodobnie tylko rynsztunku i ewentualnie pomieszczenia mieszkalnego, ponieważ strawę mają zapewnioną)[78]. Ta konieczność wyznaczona jest przede wszystkim warunkami o charakterze społeczno-moralnym. Stan posiadania nie może prowadzić do krzywdzenia innych obywateli [*kakourgein peri tous allous politas*], które — jak się zdaje — może wynikać na przykład z walki o zysk, zazdrości o majątek innych, konfliktu interesów, a więc w konsekwencji nie może prowadzić do powstania wewnętrznych sporów osłabiających *polis*. W takim razie tego rodzaju pragnienie i związana z nim przyjemność muszą zostać ograniczone (*R.* 416b–417b)[79]. Tego ograniczenia dokonuje się w dwójnasób. Po pierwsze, zostaje to zrealizowane przez piękne, to znaczy odpowiednie wychowanie [*orthē paideia*] (*R.* 416c), po drugie, poprzez prawa — oba czynniki powinny doprowadzić do wspomnianego utrzymania w karbach pożądań i przyjemności przez te, które są lepsze i są związane z rozumem [*meta logou*] (*R.* 571b).

---

[78] Nie ma tu mowy o całkowitym pozbawieniu majątku, jak sądzą np. T.J. Andersson (*Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic*, Götteborg 1971, s. 97), G. Vlastos (*Was Plato a Feminist*, [w:] *Plato's Republic. Critical Essays*, R. Kraut (ed.), Lanham 1997, s. 125), S. Rosen (*Plato's* Republic. *A Study*, New Haven–London 2005, s. 132), T.S. Höffmann (*Die Güter, das Gute und die Frage des rechten Maßes: Platon und das Eigentum*, [w:] *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas*, A. Eckl, B. Ludwig (hrsg.), München 2005, s. 31), czy Y. Bossart i H. Westerman (*Erkenne dich selbst. Der Mensch bei Platon*, [w:] *Philosophische Antropologie in der Antike*, L. Jansen, C. Jedan (Hrsg.), Heusenstamm 2010, s. 146).

[79] Podobnie, ale w innym zakresie, jest w przypadku osób pracujących w *polis*, które dzielą się na wytwórców [*dēmiourgoi*] (*R.* 370d) i usługodawców [*diakonoi*] (*R.* 371d). Mogą oni być posiadaczami majątku, co umożliwia funkcjonowanie w obszarze *polis* rynku, ale wytwarzanie dóbr nie może przekraczać potrzeb, a posiadanie majątku nie może przekraczać stosownej miary ani w sposób dodatni, ani ujemny. Zarówno bowiem nadmierne bogacenie się, jak i zubożenie prowadzi do spadku jakości wytwarzanych dóbr (*R.* 421d–422a), czyli osoby pracujące nie będą w odpowiedni sposób spełniać swoich zadań. Zob. J.I. Weinstein, *The Market in Plato's* Republic, „Classical Philology" 104 (2009), s. 439–458; P. Garnsey, *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge 2007, s. 6–24. Ten ostatni autor wskazuje na ograniczenia w określaniu platońskiego modelu mianem ustroju komunistycznego oraz wskazuje na pewną ciągłość w myśleniu o własności pomiędzy modelem z *Politei* i *Praw*.

Pozostaje w takim razie wyjaśnić, jakie są przyjemności nie-konieczne, a ma to miejsce w trzecim argumencie z księgi IX, w którym można wyróżnić dwa podargumenty (*R.* 583b–585e). Już na wstępie Platon „odkrywa karty" i wprost mówi, że zostanie uzasadnione to, iż wszystkie przyjemności poza tymi, których doznaje człowiek rozumny [*phronimos*], nie są całkowicie prawdziwe [*panalēthes*] ani czyste [*katharai*], lecz iluzoryczne [*eskiagraphēmenē*][80], a więc tylko przyjemności filozofa spełniają te dwa wspomniane warunki — prawdziwość oraz czystość. Jest to teza o charakterze *endokson* (używając terminologii Arystotelesa) — „wydaje mi się, że słyszałem od któregoś z mądrych [*egō dokei moi tōn sophōn tinos akēkoenai*]" (*R.* 583b 5–6)[81] — a więc musi zostać uzasadniona. Zanim jednak do tego dojdzie, zostaje odparty pogląd, zgodnie z którym kandydatem na tego rodzaju przyjemność byłby stan spokoju [*hēsuchuia*][82].

W Platońskich dialogach dostrzec można zarówno negatywne, jak i pozytywne nastawienie do owej *hēsuchia*. W *Apologii* życie w spokoju nie oznacza niczego innego jak oddawanie się zarabianiu pieniędzy, zajmowanie się domem, robienie kariery czy to wojskowej, czy politycznej (*Ap.* 36b). Takiemu sposobowi życia przeciwstawia się Sokrates:

> Jeśli mówię, że oznaczałoby to nieposłuszeństwo wobec boga i dlatego niemożliwe jest, żebym spędził [życie] w spokoju, nie wierzycie mi [...]; jeśli znów mówię, że największym dobrem dla człowieka jest właśnie to, żeby każdego dnia tworzyć logosy o cnocie i innych [wartościach], o których słyszeliście, że rozmawiałem, badając siebie

[80] Wypada wspomnieć krótko o dwóch użytych tutaj pojęciach — *panalēthēs* oraz *skiagraphein*. Pierwsze z nich występuje bardzo rzadko w tym okresie literackim: u Platona tylko w tym miejscu, a drugie odnalazłem w *Siedmiu przeciw Tebom* Ajschylosa (w. 722). Natomiast aluzje do techniki skiagrafii i wywoływanej przez nią iluzji odnaleźć można w *Fedonie* (*Phd.* 69b), *Teajtecie* (*Tht.* 208e), *Kritiaszu* (*Cr.* 107d 1), *Parmenidesie* (*Prm.* 165c), *Prawach* (*Lg.* 663c) oraz *Politei* (*R.* 365c 4). J. Adam (*Commentary*, s. 349) wskazuje, że tak jak we wspomnianej technice iluzja wywoływana jest przez przeciwieństwo światła i cienia, tak w wypadku przyjemności innych niż prawdziwe i czyste złudzenie wywoływane jest przez przeciwieństwo przyjemność — przykrość. Por. H.-G. Nesselrath, *Kommentar*, [w:] Platon, *Kritias*, H.-G. Nesselrath (Übers. & Komm.), Göttingen 2006, s. 91–96.

[81] J. Adam (*Commentary*, s. 349) uważa to za aluzję do ascetycznej myśli orfickiej lub pitagorejskiej.

[82] Związek między *hēsuchuia* a przyjemnością dostrzegalny jest już u Demokryta (DK 69 B 243 = 771 Luria = 169.3 Leszl): „Wszelkie trudy są przyjemniejsze od spokoju, kiedy [ludzie] osiągają lub wiedzą, że osiągną te [rzeczy], ze względu na które się trudzili; lecz w każdym niepowodzeniu trudzenie się jest podobnie przykre i nieszczęsne".

> i innych, a życie niebadające nie jest godne, by człowiek nim żył, to wtedy mi jeszcze mniej wierzycie... (*Ap.* 37e 5–38a 7).

W *Teajtecie* spokój *explicite* wiązany jest z tym, co negatywne: w aspekcie fizycznym jest efektem niebycia i ginięcia [*to mē einai kai apollusthai*], może skutkować zmarnieniem ciała oraz duszy. W aspekcie etycznym jest tożsamy z zaniedbaniem [*ameletēsia*], które może być interpretowane jako niepodjęcie lub zaprzestanie starań od dobro, i głupotą [*amathia*] — niepodjęciem lub zaprzestaniem starań o wiedzę czyli złem (*Tht.* 153a–d). Z drugiej strony, człowiek powinien zachować spokój w celu realizacji wartości wyższych nawet w sytuacjach, gdy wydaje mu się, że doznaje krzywdy (*Cri.* 51b); wobec śmierci, gdy wie już, na czym polega i co się z nią wiąże (*Phd.* 117e), czy w rozważaniach nad filozoficznymi zagadnieniami (*Tht.* 179e), ponieważ ujawnienie prawdy sprowadza na duszę spokój (*Prt.* 356e). Tak więc stan spokoju jest czymś niepożądanym w sferze cielesno-zmysłowej, natomiast jest czymś naturalnym dla obszaru duchowo-transcendentnego. Można na tej podstawie stwierdzić, że argumentacja formułowana w *Politei* skierowana jest przeciwko tym, którzy uznają, iż „spokój" jest czymś możliwym i upragnionym dla człowieka jako istoty duchowo-cielesnej. Wywód przebiega następująco:

(1) przykrość jest przeciwna [*enantion*] przyjemności (*R.* 583c 3);

(2) zachodzi coś takiego, jak „nie radowanie się" [*mēte chairein*] oraz „nie odczuwanie przykrości" [*mēte lupeisthai*], a co jest niczym innym jak spokojem [*hēsuchuia*], znajdującym się w środku pomiędzy [*metaksu toutoin amphoin en mesōi*] wspomnianymi stanami (*R.* 583c 5–8).

Ten stan spokoju ma charakter neutralny, ale w opinii ludzi (*R.* 583d 7) — w tym również być może Heraklita (DK 22 B 111) — może być postrzegany nawet jako najprzyjemniejszy [*hēdiston*] — jak zdrowie dla chorego bądź jako powodujący cierpienie [*luperon*] — może mieć to miejsce, gdy dochodzi do zatrzymania oraz zakończenia procesu i stanu radowania się. Zwraca uwagę przede wszystkim to, że w obu przypadkach nie rozważa się spokoju w sensie nierelatywnym, lecz uwzględniając go w stosunku do przykrości bądź przyjemności [*hē tēs hēdonēs hēsuchia*]. Taki byłby epistemologiczny powód odrzucenia tego sposobu życia jako najlepszego: względność bowiem w aspekcie podmiotowym sprawia, że *coś może się tylko wydawać jakimś*. Jest jeszcze jednak

aspekt ontologiczny. Zarówno przyjemność, jak i przykrość określane są przy pomocy pary pojęć: powstawanie [*gignesthai*] — zatrzymanie [*pauein*], a więc każdy z nich jest procesem, ruchem [*kinēsis*][83]. Z tego ujęcia łatwo już wywnioskować, że pogląd ludzi na kwestię spokoju jest mylny, niedorzeczny [*ouden hugies*], ponieważ spokój, interpretowany tym razem w sposób absolutny jako brak ruchu, nie może być ani przyjemnością, ani przykrością.

Tak więc ani to, czego doznaje człowiek, którego boli ząb i uważa (bądź oczekuje — [*prosdokia*] — *R.* 584c 9), że stan, kiedy przestanie go boleć, będzie stanem przyjemnym [*proēsthēsis*] (*R.* 584c 10), a on będzie „szczęśliwy", ani człowiek, którego przestaje boleć ząb i odczuwa ulgę-*przyjemność*, nie jest tak naprawdę przyjemnością, jak sądzi, lecz — ponownie — jedynie *jawi się* to mu jako przyjemność, a stan taki w obu wspomnianych przypadkach to nic innego niż pozór [*phantasma*]. Nie oznacza to więc, że tej przyjemności nie doznaje, lecz myli się co do jej natury, a przyczyną jest jakiś „czar" [*goēteia*] (*R.* 584a)[84]. W ten sposób okazuje się również, że to nie wszelka przyjemność może być pozytywną wartością *samą w sobie*, ponieważ w taki lub inny sposób może współwystępować (mieszać się, używając terminologii z *Fileba*) z doznaniem bólu. Nie jest więc ona ani prawdziwa, ani czysta. Taki charakter mają przeważnie przyjemności, których źródłem jest ciało [*dia tou sōmatos*], aczkolwiek nie wszystkie — jest wiele innych [*polla alla*], a konkretnie wskazanym wyjątkiem są przyjemności związane z węchem [*peri tas osmas hēdonai*].

---

[83] Oraz jak można domniemywać pewnym stanem dynamicznym, o czym świadczyć może użycie formy *pausētai*, która może być zarówno 3 pers. sing. ind. fut. med. (proces), jak też 3 pers. sing. con. aor. med.-pass. (stan). Potwierdzać to może ponadto subtelnie zróżnicowane określenie przyjemności, o którą chodzi w analizowanym argumencie: *hēsuchuia [sc. tēs lupes]* (*R.* 584a 8) — *paula lupēs* (*R.* 584b 3) — *lupēs apallagē* (*R.* 584c 1–2). Sformułowania te można uznać za synonimiczne, ale biorąc pod uwagę, że ostatnie z nich jest *eidos*, to być może drugie jest drugim *eidos*, a *hēsuchuia* stanowi dla nich *genos*. Zarzut mylenia stanu z procesem stawiają Platonowi J.C.B. Gosling i C.C.W. Taylor (*The Greeks on Pleasure*, s. 113–114). Co ciekawe, podobne stanowisko — przyjemność nie jest brakiem bólu — odnajdziemy w filozofii cyrenaickiej, w której „przyjemność ciała jest celem, [...], a nieprzyjemność statyczna [*katastēmatikē*] — z unicestwienia bólu [*anairesis algēdonōn*]. [...] Usunięcie tego, co sprawia ból [*tou algountos hupeksairesis*] [...] wydaje się nie być dla nich przyjemnością, ani [usunięcie] przyjemności tym, co sprawia ból. Oba bowiem są w ruchu, a brak przykrości [*aponia*] i brak przyjemności [*aēdonia*] nie są ruchami..." (D.L. II 87–89 = fr. 184, 204, 205 Mannebach = *partim* SSR IV A 172). Takie stanowisko odróżnia też hedonizm cyrenajski od hedonizmu epikurejskiego; zob. U. Zilioli, *The Cyrenaics*, s. 158.

[84] Ten motyw pojawia się również w *Fedonie* (*Phd.* 81b 3), gdzie dusza jest oczarowywana [*goēteuomenē*] przez przyjemności, oraz w III księdze *Politei* (*R.* 413c 1–2), gdzie działaniu czarów przyjemności [*kēlēthentes*] poddani są ludzie.

Charakteryzują się one brakiem związku z cierpieniem, nagłością [*eksaiphnēs*] oraz ogromną wielkością [*amēchanoi to megethos*] (*R.* 584b–c). Ponieważ w szerszym zakresie tego typu przyjemności (czyste — prawdziwe — cielesne) przedstawione są w *Filebie*, ich analiza znajduje się poniżej, przy omówieniu stosowanego ustępu tego dialogu. Tam bowiem zyskują one pełne wyjaśnienie w obszarze fizyczno/fizjologiczno-duchowym oraz zostają osadzone w obszarze „życia mieszanego". Natomiast w tej części *Politei* wskazują jedynie na istnienie takiego rodzaju aktywności cielesno-duchowej człowieka, która nie musi być relatywizowana do swego przeciwieństwa, co stanowi punkt wyjścia dla badania i poszukiwania przyjemności w obszarze duchowym oraz dla określenia wartości przyjemności w życiu filozoficznym.

Jak już stwierdzono wcześniej, wyłącznie człowiek, który jest *phronimos*, doznaje przyjemności czystych oraz prawdziwych (*R.* 583b 3–4). Oznacza to — według Platona — posiadanie doświadczenia [*empeiros*] (*R.* 584e 4) w zakresie doznań zmysłowych oraz w zakresie badań teoretycznych. W obszarze tego szeroko pojętego doświadczenia mieści się horyzontalne (i zapewne wertykalne) rozpoznanie struktury rzeczywistości zmysłowej i noetycznej (metafora „góra — środek — dół" — *R.* 584d–e). Wgląd w tę ostatnią, dzięki „obecnej" tam prawdzie [*alētheia*], jest gwarantem uformowania „zdrowych" przekonań [*hugieis doksai = alēthē oiesthai*] (*R.* 584e 9–585a 1) — a więc wiedzy, jak jest „naprawdę" [*alēthōs*] i „rzeczywiście" [*tōi onti*], czy też, w jakim stanie człowiek się *naprawdę* znajduje w jego horyzoncie doświadczenia i bycia — w danej dziedzinie, w tym w obszarze przyjemności i cierpienia. Dalsza argumentacja ma charakter analogiczny. Za punkt wyjścia przyjmuje się określenie przyjemności jako ruchu o charakterze wypełniania [*plērōsis*] jakiejś pustki [*kenōtēs*], które to wypełnienie — jak wiadomo — może się dokonywać w obszarze zmysłowym (*R.* 585b). Pamiętać cały czas należy, że tym, co doznaje przyjemności, jest dusza, a więc we wspomnianym przypadku będzie ona niejako odczuwała pustkę-przykrość oraz wypełnienie-przyjemność. Przykładem może być głód, czyli przykrość i jego zaspokajanie jedzeniem, a więc wypełnianie pustki. „Pustka" i „to, co ją wypełnia" znajdują się w tej samej sferze. W „normalnej" sytuacji dusza odgrywa tu niejako rolę bierną, otrzymując stosowne wrażenia ze strony ciała, a wypełnienie pustki skutkuje zaprzestaniem jedzenia. Im jedzenie treściwsze — a więc według Platońskich kategorii: im jedzenie jest *bardziej rze-*

czywiste, a więc *prawdziwsze*[85] — tym lepiej zaspokaja głód. Tego typu zachowanie zostaje przeniesione na poziom duchowy, w którym również dopuszcza się istnienie pewnej pustki, która musi zostać wypełniona. Trzeba jednak rozstrzygnąć, co lepiej, prawdziwiej tego dokona. Ze względu na charakter takiego bytu, jakim jest człowiek, a mianowicie ze względu na jego cielesno-duchową konstytucję, zostaje wzięte pod uwagę:

(1) to, co bliskie zawsze podobnemu, nieśmiertelnemu i prawdziwemu [*to tou aei homoion echomenon kai athanatou kai aletheias*];
(2) to, co [bliskie] temu, co nigdy nie podobne i śmiertelne [*to mēdepote homoiou kai thnētou*] (*R.* 585c 1–4).

Ponieważ to duchowy aspekt człowieka bardziej „uczestniczy" [*mallon* [...] *metechein*] w bycie [*ousia*], prawdzie, prawdziwych przekonaniach [*alētheis doksai*], wiedzy, umyśle [*nous*] i cnocie, a więc to one muszą stanowić właściwe „pożywienie" duszy (*R.* 490b, 485e; *Phdr.* 247c) — to one wypełniają „pustkę", która jednak wydaje się pustką o odmiennym charakterze niż ta „fizjologiczna". Tę pustkę w duszy, którą reprezentują niewiedza [*agnoia*] i nierozumność [*aphrosunē*], których z kolei konsekwencjami są na przykład *hubris* (*Lg.* 906a; *Ep.* 315c) lub nierozważne mówienie i działanie [*autoschediadzein*] (*Euthphr.* 16a), trzeba sobie uświadomić. Bez świadomości nie sprawia ona przykrości. Mimo bowiem faktycznie zachodzącego takiego stanu człowiek dokonuje samooszustwa, twierdząc, że wie to, czego tak naprawdę nie wie, a po uświadomieniu i doznaniu chwilowego dyskomfortu wkracza na drogę filozoficznej paidei, która zaczyna tę pustkę wypełniać (*Ly.* 218a; *Phlb.* 52a–b).

W ten sposób pierwotne pytanie o wartość danego życia w odniesieniu do przyjemności, które mu towarzyszą zyskuje jasną — przynajmniej dla Platona — odpowiedź. Biorąc pod uwagę trójaspektowość duszy ludzkiej, osoby pozwalające na dominację *epithumetikon*, a tym samym oddające się głównie uciechom cielesnym, w żaden sposób nie wchodzą w kontakt z tym, co rzeczywiste i prawdziwe, a w związku z tym, prawdziwą i rzeczywistą przyjemnością. Podobnie rzecz się ma z tymi, którzy są zdomi-

---

[85] Szerzej zob. G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, [w:] *New Essays on Plato and Aristotle*, R. Bambrough (ed.), London 1965, s. 1–19; G. Vlastos, *A Metaphysical Paradox*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association" 39 (1965–1966), s. 5–19; A.D. Code, *Vlastos on a Metaphysical Paradox*, „Apeiron" 26 (1993), s. 85–98.

nowani przez *thumoeides*. Chociaż dominacja tego aspektu wiąże się z tym, co ma raczej wymiar niematerialny, czyli emocjami — na przykład:

> zawiścią z powodu umiłowania sławy [*phthonos dia philotimian*], przemocą z powodu umiłowania zwyciężania [*bia dia philonikian*], gniewem z powodu drażliwości [*thumos dia duskolian*], które spowodowane są pragnieniem zaspokojenia potrzeby szacunku, zwyciężania i serca [*plēsmonē timēs te kai nikēs kai thumou*] (*R.* 586c 8–d 1),

to jednak dostrzegalny jest wyraźny związek z tym, co cielesne. Emocje te są niejako nakierowane „na zewnątrz" duszy ludzkiej. Zawiść jest zawiścią *wobec* kogoś — *wobec* czyjegoś powodzenia. Może doprowadzić *wobec* niego do realizacji nawet czynów zbrodniczych, a wszelkie uwagi, jakie ktoś poczyniłby w tej kwestii, mogłyby stać się iskrą rozpalającą gniew *wobec* tego, kto je formułuje. Lecz jest tak wtedy, gdy mamy do czynienia z dominacją wspomnianego aspektu, który jednakże można poddać kontroli poprzez odpowiednią kalkulację i rozum [*logismos kai nous*] (*R.* 586d 2). Dzięki wiedzy i temu, co racjonalne [*epistēmē kai logos*] (*R.* 586d 6), można z pewnością ograniczyć możliwe niszczycielskie skutki takiego sposobu funkcjonowania, a przy odpowiednim rozwinięciu etyczno-intelektualnym [*phronēsis kai aretē*] (*R.* 586a 1) być może nawet do nich nie dopuścić. Dzięki temu jednak można przynajmniej zbliżyć się do osiągnięcia przyjemności *czystych/niezmieszanych*, *najprawdziwszych i najlepszych*, aczkolwiek, ażeby ich rzeczywiście doznać, konieczne jest spełnienie podstawowego warunku: bycie filozofem, czyli posiadanie duszy, w której trzy aspekty stanowią jedność, polegającą na tym, że każdy z aspektów spełnia swoją własną funkcję [*heautou prattein*], czyli na poziomie etyczno-politycznym taka dusza cechuje się sprawiedliwością [*dikaion einai*] (*R.* 586e 6). Owa jedność gwarantuje — jak się zdaje — odpowiedni sposób rozpoznania przyjemności wedle ich jakości oraz ilości oraz wskazuje odpowiednie sposoby ich zaspokajania. Tak też życie filozoficzne jest ukazane jako najlepsze, najprawdziwsze, a więc najszczęśliwsze oraz *najprzyjemniejsze* w takim stopniu, w jakim to tylko możliwe [*eis dunaton*]. To *naj-* ograniczone jest — jak wiemy z *Fajdrosa* i *Timajosa* — przede wszystkim gatunkowo, a mianowicie ludzką, przyrodzoną cechą nierównowagi duchowej, która doprowadza do „upadku" i wcielenia duszy (a na poziomie politycznym do zmian ustrojowych). Ograniczone jest również temporalnie — istota ludzka, przychodząc na świat, jest nierozwinięta zarówno

pod względem cielesnym, jak i duchowo-moralnym. W ciągu swego pobytu w sferze gignetycznej musi więc oba te aspekty rozwijać, co sprawia naturalnie, że stan optymalny [*akmē*] osiąga dopiero po jakimś czasie, a więc nie jest *przez cały swój żywot* realizatorką życia najprzyjemniejszego.

*

Już Schleiermacher, a później również inni badacze, zwrócił uwagę na zbieżność rozważań prowadzonych w *Politei* z rozróżnieniem na przyjemności fałszywe i prawdziwe dokonanym w *Filebie*[86]. Zgodnie z dokonanymi w tym dialogu ustaleniami człowiek nie może istnieć bez czucia, ale przemiany w nim zachodzące mogą zachodzić, i często tak się dzieje (ponieważ istota żywa w swej warstwie cielesnej podlega opisowi za pomocą określeń zaczerpniętych z koncepcji Heraklita — „zawsze bowiem wszystko w górę i w dół płynie [*aei gar panta anō kai katō rhei*]" — *Phlb.* 43a 3), bez ich dostrzeżenia, albowiem tylko wielkie zmiany sprawiają ból lub przyjemność. W związku z tym można wyróżnić trzy rodzaje życia: (1) życie w zadowoleniu [*hēdus*]; (2) życie cierpiętnicze [*luperos*]; (3) życie neutralne [*mēdeteros*]. Następuje odrzucenie tezy o tożsamości życia w największym zadowoleniu z życiem bezbolesnym [*alupos, to mē lupeisthai*] za pomocą paraleli trzech metali: (a) złota, (b) srebra, (c) ani złota ani srebra. Ze względu na ich natury (c) nie może stać się ani (a), ani (b). Mamy więc do czynienia z argumentacją analogiczną do tej, która jest przedstawiona w *Politei*. Jednakże w powyższej analogii użyte zostają elementy o charakterze statycznym, a więc można by uznać, że jest ona nieadekwatna do procesualnej koncepcji przyjemności.

Co więcej, istnieją również ludzie — i to nie byle jacy, ponieważ określani mianem „bardzo tęgich przyrodników" [*mala deinoi legomenoi ta peri phusin*] — którzy twierdzą, że przyjemności w ogóle nie istnieją, albowiem jest to tylko uwolnienie się [*apal-*

[86] Platon, *Staat*, F. Schleiermacher, Berlin 1828, s. 604–605. Zob. również: F. Susemihl, *Die genetische Entwickelung…*, II 1, s. 242; Plato, *Politia sive de republica libri decem*, G. Stallbaum (rec.), vol. II, Gothae–Erofordiae 1859, s. 330; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II 1, Leipzig 1875, s. 728, przyp. 2; J. Adam, *Commentary*, s. 350; D. Frede, *Kommentar*, s. 270; S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon…*, s. 418. Próby podsumowania oraz pewnej klasyfikacji argumentów przytaczanych w dyskusjach nad prawdziwymi i fałszywymi przyjemnościami podjął się F. Bravo (*La critique contemporaine des faux plaisirs dans le* Philèbe, [w:] *Contre Platon*, vol. 2: *Renverser le platonisme*, M. Dixsaut (ed.), Paris 1995, s. 238–264).

lagē] czy też ucieczka [*apophugē*] od bólu (*Phlb.* 44b–c)[87]. Ci tajemniczy asceci czy też radykalni antyhedoniści[88], których Platon

[87] W.K.C. Guthrie, *A History…*, vol. V, s. 224; R. Lefebvre, *Platon...*, s. 206. Stanowisko to można rozumieć w sensie „mocnym": *istnieje tylko przykrość i uwalnianie się od przykrości* — do tego Platon się nie odnosi, lub sensie słabym: *istnieją przyjemności, ale są one uwolnieniem od przykrości* — tę tezę Platon poddaje krytyce. Zob. J.C. Dybikowski, *Mixed and False Pleasure in the* Philebus*: A Reply*, „Philosophical Quarterly" 20 (1970), s. 244–245. Nie należy natomiast mylić tego stanowiska ze sformułowanym wcześniej (*Phlb.* 33a–c), w którym życie bez radości i bez bólu było określone jako najbardziej boskie, przede wszystkim dlatego, że nie podpada ono pod obowiązujący tu heraklitejski schemat rzeczywistości. Oczywiście boga i boskość rozpatruje się albo w perspektywie transcendentnej (*Umysł-Demiurg*), albo immanentnej (*Umysł-Dusza świata, bogowie*) i to życie najbardziej boskie dotyczy aspektu pierwszego. Zob. R. Hackforth, *Plato's Theism*, „Classical Quarterly" 30 (1936), s. 4–9; S. Menn, *Plato on God as* Nous, Carbondale–Edwardsville 1995; L. Brisson, *Le Męme et l'Autre dans la Structure Ontologique du* Timée *de Platon*, Sankt Augustine 1998, s. 76–84. Natomiast stanowisko ascetyczne przywołane zostaje ponownie (*Phlb.* 51a) i sformułowane zostaje następująco: „wszelkie przyjemności są zaprzestaniem cierpienia [*lupōn einai paulan pasas hēdonas*]". To ostatnie zdanie wskazuje też, że nie chodzi tylko o *proces* zaprzestawania cierpienia, jak uważa np. S. Delcomminette (*Le* Philèbe *de Platon*, s. 428–429), lecz również *stan* braku cierpienia.

[88] Domniemuje się, że może tu chodzić o: (1) S p e u z y p p o s a (R. Philippson, *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre*, „Hermes" 60 (1925), s. 452–453; Aristote, *L'ethique a Nicomaque*, t. II 2, R.A. Gauthier, J.Y. Jolif (intr., trad. & comm.), Louvain–Paris 1959, s. 777; A.E. Taylor, *Plato...*, s. 423, przyp. 1; P. Friedländer, *Platon*, Bd. III, s. 491, przyp. 62; A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta...*, s. 104–105; H.J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971, s. 206; J. Dillon, *Speusippe e le plaisir*, [w:] *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, vol. 2: *Contextes*, M. Dixsaut (dir.), Paris 1999, s. 83–98. Krytyka: A. Diès, *Notice*, [w:] Platon, *Oeuvres complètes*, t. IX 2: *Philèbe*, Paris 1941, s. LVII–LXII; L. Tarán, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981, s. 80–81, przyp. 382; G. Lieberg, *Geist und Lust. Untersuchungen zu Demokrit, Plato, Xenokrates und Herakleides Pontikus*, Tübingen 1959, s. 29); (2) E u d o k s o s a (U. v. Wilamowitz-Moelendorf, *Platon*, Bd. I, Berlin 1920, s. 630 [co do jego bardziej sceptycznej opinii zob. *Platon*, Bd. II, s. 272–273]; H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 77; M. Schofield, *Who were hoi duschereis in Plato,* Philebus *44a ff.?*, „Museum Helveticum" 28 (1971), s. 2–20); (3) H e r a k l e i d e s a z P o n t u (K. Bringmann, *Platons Philebos und Herakleides Pontikos' Dialog Peri Hēdonēs*, „Hermes" 100 (1972), s. 523–530; por. E. Schütrumpf, *Heraclides,* On Pleasure, [w:] *Heraclides of Pontus*, W.W. Fortenbaugh, E. Pender (eds.), New Brunschwick–London 2009, s. 69–91; A. Brancacci, *Le Peri hēdonēs d'Heraclide du Pont (fr. 55 Wehrli)*, [w:] *La fêlure du plaisir*, vol. 2, s. 103; autor ten uznaje hipotezę Bringmana za niepewną); (4) A n t y s t e n e s a (Plato, *Opera omnia*, vol. IX 2, G. Stallbaum (rec.), Gothae 1842, s. 53; Plato, *Philebus*, C. Badham (intr. & notes), London 1855, s. X); (5) P i t a g o r e j c z y k ó w (G. Grote, *Plato and Other Companions of Socrates*, vol. II, s. 609–610, przyp. *b*; Grote krytykuje interpretację aluzji do Antystenesa, z czym zgadzają się również np. U. Willamowitz-Moellendorf (*Platon*, Bd. II, s. 270) oraz A.E. Taylor (*Plato…*, s. 423, przyp. 1), uznając, że chodzi raczej o Speuzypposa, Ksenokratesa i ich następców); (6) D e m o k r y t a (R. Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, Th. I, Leipzig

proponuje traktować jak wieszczków, zdają się jednak nie mieć wystarczających teoretycznych narzędzi dla odrzucenia przyjemności, a ponadto kierują się przyrodzoną, jakby naturalną nienawiścią wobec przyjemności. Ze względu na subiektywność oceny posiadają oni według Platona fałszywe przekonanie [*pseudē doksadzein*] co do natury przyjemności, a więc w pewnym sensie, ponownie ze względu na posiadane przez nich o tym zjawisku przekonanie, można by w sposób przenośny określać przyjemność mianem „fałszywej"[89].

Jednak samo negatywne psychologiczne nastawienie do *hēdonē* nie jest wystarczającym kontrargumentem. Celem rozważań jest wykazanie, że:

> (1) są jakieś przyjemności domniemane [*dokousai*], niebędące zaś [nimi] w żaden sposób [*ousai d' oudamōs*] oraz (2) są jakieś inne jawiące się [*phantastheisai*] jako wielkie jak też liczne, które są zmieszane razem [*homou*] z przykrościami oraz zakończeniem największych bólów [*odunai*] w odniesieniu do niedostatku [*aporia*] ciała i duszy (*Phlb.* 51a 5–9).

W powyższym cytacie łatwo dostrzec typowo Platońskie rozróżnienie między tym, co jest, a tym, co temu przeciwne — co od strony podmiotowej jest przedmiotem mniemania, a przedmiotowo jedynie się jawi. By uzasadnić błędność antyhedonistycznego stanowiska, podąża Platon metodą stosowaną przez filozofów. W celu odkrycia natury danej postaci *X* [*hotououn eidous phusin idein*], należy zbadać coś, w czym realizowana jest ona w najwyższym stopniu (chodzi przy tym nie o ilość w sensie liczności, lecz o wielkość [*megethos*] i intensywność [*sphodra*]). Podobnie jak na przykład w *Fajdrosie* największa intensywność przyjemności dostrzegana jest przede wszystkim w sferze cielesnej, zwłaszcza

---

1877, s. 142; P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos*, Marburg 1893, s. 157; krytyka np. U. Willamowitz-Moellendorf, *Platon*, Bd. II, s. 270–272). D. Frede (*Kommentar*, s. 268, 270) natomiast uważa, że asceci są konstruktem Platona, fikcją literacką. Z kolei U. Willamowitz-Moellendorf (*Platon*, Bd. II, s. 272), H.-G. Gadamer (*Plato's dialektische Ethik*, s. 144) oraz R. Hackforth (*Plato's Examination…*, s. 87) zajmują stanowisko sceptyczne w kwestii możliwości identyfikacji przedstawiciela lub przedstawicieli tego poglądu.

[89] S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon.*, s. 425. Oczywiście należy zwrócić uwagę, że z jednej strony dokonuje się oceny *przekonania* na temat przyjemności, z drugiej strony, oceny samej przyjemności. Za problematyczne może zostać uznane przejście od jednej oceny do drugiej. Gosling i Taylor (*The Greeks on Pleasure*, s. 451–452) uważają, że przejście to umożliwia pojęcie *nierzeczywistej* [*unreal*] przyjemności. Ocena ta również nie jest, jak widać, oceną czysto intelektualną, racjonalną, lecz w pewien sposób zabarwioną emocjonalnie, co również może wpływać na jej wartość i znaczenie. Zob. M. Migliori, *L'uomo fra piacere…*, s. 237.

erotycznej i związanej z nią rozwiązłości [*hubris*]. Używszy autorytetu Apollona — przysłowia „nic ponad miarę" [*mēden agan*] — życie rozpustne zostaje skontrastowane z opanowaniem, rozsądkiem [*sōprōn*] czyli *aretē* oraz utożsamione z nieopanowaniem i bezmyślnością [*aphrōn*] czyli niegodziwością [*ponēria*] czy to duszy, czy ciała (*Phlb.* 44d–45e). Oczywiście, by w pełni odczytać powyższy argument, trzeba pamiętać o tym, że w koncepcji Platona przeciwwartości nie mogą być źródłem tego, co rzeczywiste, pozytywne i prawdziwe. Dlatego też, jeśli nawet etycznie zły stan kondycji człowieka pozwala na *aktualne*, bardzo intensywne przeżycie, „pławienie się" w rozkoszach, to ta intensywność w żaden sposób nie przekłada się na *rzeczywistość-prawdziwość* tego przeżycia, ponieważ jej źródło znajduje się wśród wartości pozytywnych. Można jeszcze dodać: rozpustnik uważa, że to, co najprzyjemniejsze, jest rzeczywiste i dobre; asceta uważa, iż jest to złe. Ponieważ myli się pierwszy, to błądzi również drugi. Warto jednak zwrócić uwagę, że mimo wszystko błądzenie ascetów ma wymiar etycznie pozytywny, gdyż odrzucając przyjemność jako dobro, odrzucają jednocześnie *przekraczanie miary*, a więc wadę. Mamy więc do czynienia z pewną postawą, którą można by uznać za podobną do postawy cechującej greckiego wieszcza — ktoś coś dostrzega, ale nie posiada umiejętności, by odpowiednio to zinterpretować[90].

W kolejnym kroku wskazuje Platon na istnienie w ciele, ciele i duszy oraz w samej duszy pewnych stanów, w których przyjemność zmieszana jest z przykrością. Taką mieszaninę może cechować bądź równowaga obu czynników, bądź przewaga jednego z nich. Już samo wykazanie, że stany te mogą istnieć w każdym z trzech wyznaczonych obszarów, stanowi podważenie stanowiska antyhedonistycznego, ponieważ zmieszanie to pewnego rodzaju *współwystępowanie* obu stanów, a nie pojawienie się jednego jako efektu drugiego — wynik kresu cierpienia. Ponadto zmieszanie jest jednocześnie *nieczystością*, a więc — w kontekście ustaleń poczynionych w *Politei* — odpowiada byciu nieprawdziwym. Przykładem są nie tylko rozmaite stany chorobowe, w tym nawiązujący do *Gorgiasa* świerzb i jego leczenie drapaniem, lecz również ekstatyczne doznania podczas stosunków seksualnych, kiedy to wraz z przyjemnością ludzie wydają dźwięki (krzyki), które mogą świadczyć o obecności bólu. Stan tego rodzaju ogromnego napięcia [*suntasis*][91] ma swe podłoże w dynamice walki

[90] D. Frede, *Kommentar*, s. 273.

[91] Pojęcie rzadko pojawiające się u Platona i Arystotelesa, ale zawsze w kon-

ciała o odzyskanie równowagi-zdrowia albo w nieopanowaniu [*akolasia*] oraz głupocie [*aphrosunē*], przez którą uznaje się takie życie za największe szczęście (*Phlb.* 46a–47b)[92]. Trzeba cały czas pamiętać, że te przyjemności zachodzą wprawdzie w ciele, ale ich recepcja ma miejsce w duszy. Są one o tyle cielesne, że czynnikiem decydującym jest właśnie odpowiedni stan cielesny.

Przyjemności mieszane w sferze duchowo-cielesnej mają miejsce wtedy, gdy ciało i dusza znajdują się w stanach przeciwnych [*psuchē pros sōma diapheromenē*] i wzajemnie na siebie oddziałują. Ciało może więc doznawać cierpienia na przykład z powodu bycia spragnionym, a dusza może wypełniać się przyjemnością poprzez wizualizację zaspokajania tego stanu. Może też być tak, że mając „słabą głowę", pijąc piwo i odczuwając z tego powodu przyjemność, człowiek spodziewa się jednocześnie, iż jutro obudzi się z bólem głowy. W obu tych przypadkach powstaje specyficzna mieszanina [*krasis, meiksis*] przykrości i przyjemności (*Phlb.* 47c 3–d 3)[93]. Argumentacja nie jest w tym miejscu dialogu rozwijana w pełni, ponieważ była o tym mowa we wcześniejszej jego partii, a kwestię tę podjęto w Rozdziale I niniejszej monografii.

Wskazując na możliwość zmieszania stanów przyjemności i przykrości w duszy oraz ciele, stawia Sokrates Protarchosowi pytanie o możliwość określenia ich mianem fałszywych i prawdziwych. Argumentuje zaś, odwołując się do określeń typu: „fałszywa/prawdziwa: obawa [*phobos*], nadzieja [*prosdokia*], przekonanie [*doksa*]". Protarchos gotów jest uznać jedynie ostatni przykład — przekonanie, a do przyjemności nie przekonuje go nawet odwołanie się do sytuacji mogących mieć miejsce w czasie snu, szaleństwa czy obłąkania, ponieważ prawdopodobnie uznaje, że wszystkie przyjemności są prawdziwe. Mając jednak zgodę Protarchosa na stosowanie względem przekonania określeń „prawdziwy/fałszywy", Sokrates wykazuje paralelizm między byciem przekonanym [*doksadzein*] a doznawaniem przyjemności [*hēdesthai*][94]:

---

tekście rozmnażania; zob. Platon, *Smp.* 206b 2; Arystoteles, *GA* 717b 19; *Pr.* 879a 15.

[92] Ten ustęp *Fileba* nastręcza licznych problemów filologicznych. Zob. np. C. Arpe, *Platon, Philebos 46d–47a*, „Philologus" 95 (1943), s. 161–165.

[93] Nie mamy tu do czynienia z pojęciem zmieszania takim jak w *Fedonie* (o którym wspomniano na początku rozdziału). W *Filebie* wyraźnie jest już zarysowana względna dychotomia ciała i duszy oraz hierarchiczność tego układu — to dusza ma zapewnić człowiekowi szczęście (*Phlb.* 11d 4–6); to rozum rządzi rzeczywistością, a nie ma rozumu bez duszy (*Phlb.* 30c 9–d 8).

[94] W literaturze trwa dyskusja, czy Platon jest świadomy rozróżnienia pomiędzy: (a) przyjemnością w przekonaniu, a przyjemnością towarzyszącą prze-

(1) w obu wypadkach można mówić o relacjonalności, to znaczy zachodzi odniesienie do jakiegoś przedmiotu [*to doksadzomenon — to hēdomenon*];

(2) słuszność [*orthos*], która wydaje się łączyć perspektywę logiczno-epistemologiczną z etyczną, lub jej brak nie uchylają rzeczywiście [*ontōs*] zachodzącego danego aktu;

(3) przedmioty mogą być określane jako „jakieś" [*poia*], czyli są nośnikami różnych jakości (przyjemność chociażby z tego względu, że należy do *apeiron* może być większa, mniejsza, słabsza, mocniejsza[95]);

(4) oba akty mogą być kwalifikowane etycznie [*ponēra doksa/ hēdonē*].

(5) oba akty mogą „trafiać" w przedmiot, na który są nakierowane, i wtedy dołącza się [*prosgignesthai*] do nich „słuszność" [*orthotēs*], lub mogą się z nim rozmijać [*hamartanein*], przez co dołącza się do nich brak słuszności[96].

---

konaniu oraz (b) przekonaniem jako procesem i wytworem tego procesu. J.C.B. Gosling (*Commentary*, s. 212) twierdzi, że „niemożliwe jest uwolnienie Platona od zarzutu o dwuznaczność"; por. J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, s. 452. T. Penner (*False Anticipatory Pleasures. Philebus 36a 3–41a 6*, „Phronesis" 15 (1970), s. 171) twierdzi, że „nawet jeśli Platon nie dostrzega różnicy pomiędzy (a) i (b), to w praktyce ją zauważa i unika błędu oraz pomieszania". Natomiast D. Frede (*Rumpelstilskin Pleasures. True and False Pleasures in Platon's Philebus*, „Phronesis" 30 (1985), s. 161), że „Platon jest w pełni świadomy tej dwuznaczności, starannie rozróżnia odmienne znaczenia, a nawet wskazuje to terminologicznie". Zgadzam się z opinią D. Frede, ponieważ, ogólnie rzecz biorąc, za przyjemność uznawany jest stan, jaki powstaje w wyniku procesu, zwany „radością".

[95] Od tego momentu Protarchos powoli zmienia stanowisko i staje się konwertytą, ponieważ na początku dialogu odmawiał on przypisania przyjemności jakiejkolwiek jakości. Zob. N. Moordian, *Converting Protarchus. Relativism and False Pleasures of Anticipation in Plato's* Philebus, „Ancient Philosophy" 16 (1996), s. 93–112; D. Frede, *The Hedonist's Conversion: The Role of Socrates in the Philebus* [w:] *Form and Argument in Late Plato*, C. Gilland, M.M. McCabe (eds.), s. 213–248; G. van Riel, *Pleasure and Good Life…*, s. 27; por. D.C. Russell, *Plato on Pleasure…*, s. 191–192.

[96] Kwestia powstawania fałszywych przekonań zostaje podjęta w *Teajtecie*, gdzie podejmuje się pięć prób wyjaśnienia tego problemu. Trzecia spośród nich sformułowana jest następująco: „Mówimy, że fałszywe przekonanie jest jakąś mającą miejsce zamianą przekonania [*allodoksia*], kiedy ktoś, zamieniwszy w umyśle coś spośród bytów na coś innego spośród bytów, mówi, że [to] jest. W ten sposób bowiem zawsze jest przekonany o [czymś] będącym, jednak jedno zamiast drugiego, a rozmijając się [*hamartanōn*] z tym, na co patrzył, sprawiedliwie [*dikaiōs*] można by go nazwać mającym fałszywe przekonanie" (*Tht.* 189b 12–c 4). To sformułowanie okazuje się jednak niewystarczające, ponieważ według Sokratesa nie może zajść sytuacja pomylenia piękna z brzydotą, czy sprawiedliwości z niesprawiedliwością. Taka pomyłka nie może zachodzić, kiedy rozpatrujemy przedmioty idealne (stanowisko Sokratesa). Wydaje się jednak, że może mieć miejsce

Powyższe warunki zostają warunkowo zaakceptowane przez współrozmówcę Sokratesa. Kiedy ten ostatni chce jednak, by także przyjemności i przykrości zostały określone mianem „prawdziwych/fałszywych", Protarchos odmawia, rezerwując stosowanie tych określeń jedynie do przekonań. Nie pomaga w tym nawet próba powiązania ze sobą i wskazanie na współwystępowanie (*meta + gen.*) przyjemności i przekonania (*Phlb.* 36c–38a). Co jest powodem niezgody[97]? Z jednej strony można wskazać na Sokratesa, który sam niweczy swoją analogię — nie doprowadza jej konsekwentnie do końca, by uzyskać choćby zgodę na pochodne określenie przyjemności i przykrości mianem „prawdziwe/fałszywe". Być może właśnie nie chodzi mu o taką wtórność, lecz o pierwotny i dosłowny sens[98]. Ale źródło rozdźwięku tkwić może również w koncepcji Protarchosa. Wydaje się, że dla niego najistotniejszym faktem jest to, iż człowiek odczuwa przyjemność *tu i teraz*, co gwarantuje obecność dowolnego przedmiotu w dowolnym stanie subiektywnym. Jeśli komuś, kogo nie stać na podróżowanie, śni się, że jedzie na wycieczkę do odległych krain i całe jego „jestestwo" cieszy się tym snem, to Protarchos będzie twierdził, iż jest to jak najbardziej realna i prawdziwa radość. Jeśli ktoś znajdzie worek pieniędzy na ulicy, które okażą się fałszywe, to w momencie odnalezienia jego radość i odczuwanie przyjemności także będą jak najbardziej realne i prawdziwe. Dla Protarchosa ważny jest związek między przyjemnością a przekonaniem, ale nie dlatego, żeby określić status epistemologiczny tego drugiego stanu, lecz w celu uniknięcia rozczarowania, a więc *uniknięcia przykrości*. Zakładam oczywiście, że Protarchos jako rzecznik hedonizmu dąży do *maksymalizacji* przyjemności w ży-

---

w przypadku rozważania przedmiotów świata gignetycznego (stanowisko Teajteta). Zob. Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem...*, s. 48.

[97] J. Dybikowski (*False Pleasures and the Philebus*, „Phronesis" 15 (1970), s. 159–160) twierdzi, że Protarchos nie został przekonany co do używania pojęcia „fałszywy" w stosunku do przyjemność, ponieważ: (1) pojęcie to nie było używane w ten sposób powszechnie w języku albo (2) prowadzone rozważania nie przedstawiają dostatecznych powodów. Następnie odnośnie (1) wskazuje, że nie tylko współcześnie możliwe jest takie użycie tego predykatu, np. *fałszywy wstyd*, lecz również i w starożytności tak był używany. Zob. Polibios, V 110, 7: *sunebē de pseudōs genesthai ton holon phobon peri autōn*. Odnośnie zaś (2) wskazuje, że chodzić może o inną racjonalność, inną relację między przyjemnością a przekonaniem. Różnią się one źródłem (zły/dobry człowiek), a nie rodzajem. Odnośnie (1) warto przytoczyć jeszcze uwagę W.G. Runcimanna (*Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962, s. 122, przyp. 1), który wskazuje, że sam Platon odnosi predykat „fałszywy" np. do nazywania i nazwy, które mogą być niewłaściwe, mylące albo błędne. „Fałszywa" nazwa zakłada świadome wprowadzenie w błąd.

[98] D. Frede, *Rumpelstilskin Pleasures...*, s. 161–162.

ciu oraz zminimalizowania zachodzenia stanów przykrych. Tak więc posiadanie odpowiedniego przekonania jest potrzebne i niezbędna jest w życiu człowieka jakaś racjonalność, pozwalająca właściwie ocenić przynajmniej niektóre sytuacje, z których chce się czerpać przyjemność. To oczywiście oznacza, że Protarchos w jakimś sensie jest lub staje się rzecznikiem „życia mieszanego", przy czym można zaznaczyć, iż racjonalność w takim modelu miałaby charakter wtórny i traktowana byłaby jedynie instrumentalnie, a z pewnością nie o taką relację między emocjonalnym i rozumnym aspektem człowieka chodzi Sokratesowi. Podległość rozumu, która zresztą — według Platona — jest sprzeczna z samą istotą rozumności, nie może gwarantować pewności, że taką maksymalizację się osiągnie, a więc szczęście człowieka, cel jego dążenia, zostaje w ten sposób wystawiony na ryzyko niepowodzenia.

Sokrates podejmuje więc na nowo kwestię tego, jak nabiera się przekonania [*diadoksadzein*], zwracając uwagę, że jako źródła służą tu pamięć [*mnēmē*] oraz spostrzeżenie [*aisthēsis*][99]. Oba elementy poprzez zjednoczenie tworzą doznanie [*pathēma*], które może zostać „wpisane" w naszej duszy w postaci *logosów*. Wartość epistemologiczna przekonania, które jest wyrażonym *logosem*, jest pochodną wartości stanu — jeśli stan jest prawdziwy, to i przekonanie jest prawdziwe, jeśli zaś fałszywy, to i ono jest fałszywe. Możliwe jest również racjonalne myślenie bez aktualnego kontaktu zmysłowego z danym zjawiskiem. Odbywa się to dzięki obecności w nas obrazów[100] [*eikones, dzōgraphēmata*], które

[99] Podobny pogląd przedstawiony jest przez Sokratesa w *Fedonie* (*Phd.* 96b 5–8) jako koncepcja niektórych filozofów przyrody, wedle których za myślenie [*phronein*] odpowiedzialny jest mózg [*egkephalos*], „który dostarcza tego, co słyszane, widziane i wąchane, a z nich powstają pamięć i przekonanie, z pamięci zaś i mniemania, kiedy nabiorą stałości, rodzi się zgodnie z nimi wiedza [*epistēmē*]". Fragment ten oraz ustępy z *Teajteta*, *Fajdrosa* i *Fileba* wydają się wskazywać, że za ugruntowany na gruncie greckim można uznać pogląd, iż postrzeżenie i pamięć są warunkami koniecznymi, ale niewystarczającymi dla osiągnięcia wiedzy.

[100] J. Gosling (*False Pleasures: Philebus 35c–41b*, „Phronesis" 4 (1959), s. 52) interpretuje obrazy jako twory wyobraźni. Do jego artykułu krytycznie odniósłsię A. Kenny (*False Pleasures in the PHILEBUS. A Reply to Mr Gosling*, „Phronesis" 5 (1960), s. 45–52), a rok później Gosling opublikował swoją replikę (*Father Kenny on False Pleasures*, „Phronesis" 6 (1961), s. 41–44). Całość dyskusji streszcza i zajmuje w niej stanowisko J. Dybikowski (*False Pleasures…*, *passim*), który rozróżniając *pleasure taken in the picture* oraz *pleasure within the picture* uważa, że Platon wprawdzie popełnił błąd w dowodzeniu swojej tezy, ale teza ta w ogóle jest możliwa do obrony. Gosling krytycznie odniósł się do rozróżnienia dokonanego przez Dybikowskiego w komentarzu do *Fileba* (*Commentary*, s. 217). Zob. również A. McLaughlin, *A Note on False Pleasures in the* Philebus, „Philosophical Quarterly" 19 (1969), s. 56–61; J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, s. 438–442.

jednak nie są zwykłymi odbiciami tego, co dociera do człowieka w formie *aisthēsis*, lecz czymś, co już zostało zawarte w przekonaniu [*doksasthenta*], czyli w jakiś sposób wyrażone [*lechthenta*]. Są to więc właściwie obrazy przekonań, a ich wartość epistemiczna może być określana analogicznie do przekonań (*Phlb.* 38b–39c), ale może być również uzależniona od moralnego uposażenia podmiotu. Człowiek niegodziwy [*ponēros*[101]] otrzymuje takie same postrzeżenia jak człowiek dobry i zachowuje je w pamięci, ale zły stan duszy sprawia, że zarówno przekonania, jak i obrazy związane z tymi postrzeżeniami, zostają źle zachowane. To znaczy, że pod względem epistemologicznym są one fałszywe, natomiast etycznie są niegodziwe. Jest tak najprawdopodobniej dlatego, że niegodziwiec nie dysponuje intelektualnym wglądem w idee, co pozwoliłoby mu zweryfikować postrzeżenia. Ma on dostęp tylko do pamięci „fizycznej", zapisanej jedynie przekonaniami i obrazami nabytymi w przeszłości i nie tylko równie niezweryfikowanymi jak obecne, lecz również niekompletnymi — brakuje w nich komponentu postrzeżeniowego związanego z duszą, ponieważ w takim przypadku działanie duszy zamyka się w obszarze danych pozyskanych ze zmysłów. Myśląc o przeszłości dokonuje tego, co w *Fajdrosie* określone jest mianem *hupomnēsis*. Dlatego tak ważna jest — jak wskazuje na to dyskusja nad wartością pisma z Platońskiego *Fajdrosa* — pamięć, którą można by nazwać „meta-fizyczną", oraz „meta-fizyczna" anamneza, która nie dotyczy tego, co zewnętrzne — zjawisk, przedmiotów czy zawartych w rozmaitych pismach przekonań. Nie do przecenienia jest również aspekt etyczny wywodu, trzeba bowiem pamiętać, że *Fileb* dotyczy wyboru *sposobu życia*, a więc musi być w tym obecny aspekt pragmatyczny. Dlatego też Sokrates, odwołując się do pojęcia człowieka dobrego [*agathos*], nie ma na myśli jedynie aspektu *stricte* logicznego, lecz przede wszystkim właśnie aspekt moralny i to w dwóch najważniejszych jego wymiarach. Pierwszy można by nazwać „horyzontalnym", dotyczy on relacji międzyludzkich, i w nim „dobry" znaczy „sprawiedliwy". Drugi natomiast ma wymiar „wertykalny", w którym człowiek „dobry" znaczy „pobożny" [*eusebēs*], a przez to „miły bogom" [*theophilēs*] (*Phlb.* 39e

[101] J. Tenkku (*The Evaluation of Pleasure...*, s. 198) uważa, że pojęcie to ma dwa znaczenia: (1) to, co etycznie niepożądane [*that which is ethically udesirable*] oraz (2) to, co w ogóle jest nieodpowiednie dla czegoś [*that which in general is unfit for something*]. Wskazuje on również, że uznanie fałszywości przyjemności można wyprowadzić z ogólnej przyjmowanej przez Platona tożsamości dobro = prawda (zło = fałsz). Oczywiście Platon, również w tym miejscu *Fileba*, uznaje *ponēros* za synonim *kakos*.

10–11)[102]. Pobożność jest więc jednym z elementów składowych charakteru umożliwiających kontakt z tym, co wieczne oraz niezmienne, natomiast dzięki sprawiedliwości posiada się zdolność do działania w odpowiedni etycznie sposób. Istota ludzka, otrzymując postrzeżenia, potrafi je w odpowiedni sposób zinterpretować, a właściwie pojęte stają się prawdziwymi przekonaniami (a ostatecznie wiedzą), którym towarzyszą prawdziwe obrazy. Prawdziwe przekonania są podstawą do dobrych/prawdziwych działań, te z kolei percypowane i zapamiętane stają się prawdziwymi/dobrymi przekonaniami. Dzięki temu właśnie w sposób trwały oraz pewny, ponieważ dzięki temu, co stałe i niezmienne, można związać w pamięci przeszłość z teraźniejszością. I odwrotnie. Fałszywe przekonania skutkują błędnymi/niegodziwymi/fałszywymi działaniami, te z kolei zarejestrowane w pamięci w formie kolejnych przekonań i ich obrazów można określić fałszywymi/błędnymi/niegodziwymi przekonaniami. W ten sposób zachodziłby paralelizm między przekonaniem a działaniem. Czy zachodzi on jednak między przekonaniem a przyjemnością?

Przekonania i ich obrazy temporalnie odnoszą się do przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości, a rodzajem tego ostatniego przekonania jest nadzieja [*elpis*], co oznacza, że również ona jest rodzajem *logosu*[103]. Przekonania oraz obrazy u ludzi dobrych są

[102] R. Hackforth (*Commentary*, s. 73) interpretuje tę uwagę Platona jako wskazującą na to, że człowiek zły cechuje się duchową ślepotą. Dla Goslinga (*Commentary*, s. 111–112) jest to „nagła moralistyczna dygresja", wprowadzająca dodatkowe niejasności do argumentacji. Wydaje mi się, że aspekt „wertykalny" może stanowić wsparcie dla interpretacji prawdziwości i fałszywości przyjemności w sensie ontologicznym, który proponuje C. Hampton (*Pleasure, Truth and Being in Plato's Philebus. A Reply to Professor Frede*, „Phronesis" 32 (1987), s. 253–262; C. Hampton, *Pleasure, Knowledge and Being...*, s. 54–64).

[103] Oczywiście nie chodzi tu o dowolną nadzieję, lecz tylko tę, co do której można z jakąś dozą pewności spodziewać się, że się spełni. Platon mówi więc o *elpis*, a nie o *prosdokia*, ponieważ ta ostatnia ma charakter złożony z oczekiwania i przyjemności, natomiast pierwsza wydaje się być czymś prostym. Poza tym Protarchos już odmówił określenia *prosdokiai* mianem „fałszywe/prawdziwe". Zob. D. Frede, *Rumpelstilskin's Pleasures ...*, s. 170–171. W *Timajosie* (*Ti.* 69c 5–d 4) nadzieja przynależy (wraz z przyjemnością, przykrością, zuchwałością, obawą oraz gniewem) do śmiertelnej postaci [*eidos*] duszy i charakteryzuje się tym, że łatwo ją oszukać, czy też cechuje się łatwowiernością [*euparagōgos*]. F.M. Cornford (*Thucydides Mythistoricus*, London 1907, s. 167–168) określa nadzieję w następujący sposób: „*Elpis* nie budziła dla Greka takich skojarzeń, jakie chrześcijaństwo nadało »Nadziei«; nie jest ona cnotą, lecz niebezpieczną namiętnością. Przyszłość jest mroczna i niepewna, a chociaż racjonalne przewidywanie [*gnomē*] może dostrzec co nieco w mroku, to Szczęście, Los albo Opatrzność stanowi czynnik nieprzewidywalny, który w każdej chwili może zmienić zamiary i udaremnić ludzkie plany. *Elpis* jest namiętnością, która zwodzi człowieka tak, by liczył na przyszłość, jak gdyby mógł ją doskonale kontrolować; a w ten sposób stanowi fazę zauroczonej

w znacznej mierze prawdziwe, natomiast u złych fałszywe. Podobnie rzecz ma się mieć z rozkoszami, przy czym Platon odwołuje się do relacji przyjemność-przedmiot przyjemności: jeśli ktoś odczuwa przyjemność, czyli raduje się czymś, to (o czym już wspomniano) *aktowi* radości zaprzeczyć się nie da; jeśli jednak tego czegoś nie było, nie ma lub nie będzie, to radość, mimo że rzeczywista [*ontōs*], nie ma właściwego dla niej przedmiotu, a więc rozmija się ze swoim przedmiotem, a więc może zostać określona mianem fałszywej (*Phlb.* 40a–e). Położenie akcentu na etycznym aspekcie przekonań oraz przyjemności może wskazywać również na to, że zły człowiek cieszy się fałszywie, ponieważ odczuwa przyjemność z tego, co etycznie niewłaściwe, niestosowne[104]. Całość rozumowania można — za Dorotheą Frede — przedstawić za pomocą sylogizmu:

Wszystkie przekonania oraz *logoi* są prawdziwe lub fałszywe.
Niektóre rodzaje przyjemności i przykrości są przekonaniami i logosami.
Niektóre rodzaje przyjemności i przykrości są prawdziwe lub fałszywe[105].

Wywód analizowanej powyżej partii *Fileba* nie tylko dowodzi fałszywości pewnego rodzaju przyjemności, lecz również służy do odparcia stanowiska ascetycznego. Jeśli bowiem ciało odczuwa przykrość z powodu bycia spragnionym, a dusza antycypuje przyjemność przekonaniem oraz obrazem picia wody, to cały stan stanowi zmieszanie przyjemności z przykrością. Należy więc jeszcze wskazać, że zmieszanie może zachodzić w obrębie samej duszy i można wtedy uznać stanowisko ascetyczne za przezwyciężone.

Wspomniane powyżej zmieszanie ma występować w takich stanach jak gniew [*orgē*], obawa [*phobos*], tęsknota [*pothos*], żal

---

pychy, jest kusicielką, która nęka dobrobyt". Por. J.-P. Vernant, *At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice*, [w:] M. Detienne, J.-P. Vernant *et al.*, *The Cuisine of Sacrifice among Greeks*, transl. P. Wissing, Chicago–London 1989, s. 78–86.

104 Zob. A. Kenny, *False Pleasures in the PHILEBUS...*, s. 51–52; J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, s. 442; D. Frede, *Kommentar*, s. 257–258; R. Lefebvre, *Platon...*, s. 198.

105 D. Frede, *Kommentar*, s. 249. Frede wskazuje również, że Platońskie rozumowanie wydaje się poprawne przy założeniu, iż w przyjemności zawarta jest treść propozycjonalna [*propositionalen Inhalt*], ale hedonista (o zabarwieniu epifenomenalistycznym) nie musi się na to założenie zgadzać, utrzymując, że przyjemność jest efektem ubocznym albo skutkiem rozważań i przekonań, które zawierają treść propozycjonalną, ale sama takiej nie posiada; *ibidem*, s. 251–254.

[*thrēnos*], miłość [*erōs*], zazdrość [*dzēlos*] i zawiść [*phthonos*[106]] itp. (*Phlb.* 47e 1–3; por. *Ti.* 69c 5–d 4)[107]. W jaki sposób mieszają się w tych rozmaitych emocjach przyjemność z przykrością? Według pseudoplatońskich *Definicji orgē* to „zachęta tego, co popędliwe, do szukania zemsty [*paraklēsis tou thumikou eis to timōreisthai*]" (*Def.* 415e 11). Jak więc widać, biorąc pod uwagę trójaspektowy model duszy, emocja ta — podobnie zresztą jak w *Politei* (*R.* 440a) — związana jest z aspektem pośrednim duszy i może być, jak się zdaje, nakierowana na dowolny aspekt czasowy. Tak więc można założyć, że dusza w czasie teraźniejszym doznaje cierpienia (na przykład z powodu utraty kogoś bliskiego w wyniku zabójstwa) i napawa się przyjemnością przyszłej zemsty za doznaną krzyw-

[106] *Phthonos* w filozofii Filolaosa z Krotony zaliczony jest wraz z fałszem do tego, co nieokreślone [*apeiron*] (DK 44 B 11; fragment uznawany za wątpliwy przez C.F. Huffmana (*Philolaus of Croton…*, s. 347–350)). Demokryt wskazuje, że jest on „początkiem niezgody [*archē stasios*]" (DK 68 B 245 = 570 Luria = 155.2 Leszl), ponieważ — jak się zdaje — jest on motorem napędowym do zaspokajania swoich pragnień w coraz większym stopniu, aż dochodzi do popełnienia czegoś zgubnego i sprzecznego z prawem (DK 68 B 191 = 657 Luria = 137.1 Leszl). U Gorgiasa jest tym, czego (podobnie jak boskiego gniewu [*theia nemesis*]) należy unikać (DK 82 B 6); co jest godne potępienia jako motyw działania (DK 82 B 11a). Sofiści rozpoznali, że jest on przyczyną rozmaitych negatywnych działań, ponieważ „z jego powodu" — jak jest to wyrażone w *Anonimie Jamblicha* (DK 89) — „jednych się nie chwali oraz niesłusznie denuncjuje, innych zaś fałszywie oskarża, że wykroczyli poza to, co sprawiedliwe", a pokonać *phthonos* może tylko cnota. *Phthonos* tłumaczony jest w *Filebie* w następujący sposób: *Mißgunst* (H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, s. 147 por. P. Friedländer, *Platon…*, Bd. III, s. 318; D. Frede, *Kommentar*, s. 286); *envie* (Platon, *Philèbe*, A. Diès (ed.), s. 61; por. A.G. Wersinger, *Comment* dire *l'envie jalouse? Phthonos et apeiron (48a 8–50b 4)*, [w:] *La fêlure du plaisir*, vol. 1, s. 315–335; S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon…*, s. 441–442); *malice* (R. Hackforth, *Commentary*, s. 92; J.C.B. Gosling, *Commentary*, s. 120; D.C. Russell, *Plato on Pleasure…*, s. 189); *spite or malice* (J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greek on Pleasures*, s. 191); *malevolenza* (M. Migliori, *L'uomo fra piacere…*, s. 248). C. Ritter (*Platon…*, Bd. II, München 1923, s. 438) *zēlos* i *phthonos* tłumaczy jako *Neid* i *Schdenfreude*, J. Tenkku (*The Evaluation of Pleasure…*, s. 207) jako *emulation* i *envy*, L. Brisson (*La notion de* phthónos *chez Platon*. [w:] L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000, s. 219–234) jako *l'envie*, jako *la jalousie*, L. Montoneri (*Platone*, [w:] *I filosofi Greci…*, s. 98) jako *gelosia* oraz *invidia*, a B. Bossi (*Saber gozar…*, s. 264) odpowiednio jako *celos* i *envidia*. Dla Arystotelesa *phthonos* jest emocją związaną z przykrością (Arystoteles, *Rh.* 1387b–1388a; *EE* 1221a–b; *NE* 1108b). Szerzej zob. E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964; E. Milobenski, *Envy and Pity in Greek Philosophy*, „American Journal of Philology" 69 (1948), s. 171–189.

[107] Nie bez powodu kwestia gniewu ilustrowana jest w *Filebie* dwuwersowym cytatem z Homera (Homer, *Il.* XVIII 108–109). W takim kontekście emocja ta (wyrażona pojęciem *thumos*) jest przedstawiana np. w księdze IV *Politei* (*R.* 441a–c). Szerzej o gniewie u Homera zob. np. artykuły D.L. Cairnsa (*Ethics, Ethology, Terminology: Iliadic Anger and the Cross-Cultural Study of Emotion*) i G.W. Mosta (*Anger and Pity in Homer's* Illiad) w zbiorze *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen* (S. Braund, G.W. Most (eds.), Cambridge 2003, s. 11–49, 50–75).

dę (lub cierpi i doznaje przyjemności aktualnie mszcząc się, lub przypomina sobie stratę — a więc cierpi, i przypomina sobie zemstę — doznaje przyjemności). Jeśli chodzi o obawę, to w *Protagorasie* (*Prt.* 358d–e) zostaje ona zdefiniowana jako „oczekiwanie zła" [*prosdokia kakou*][108]. A więc ponownie możemy mieć do czynienia z sytuacją, w której proces czy też stan przyjemności i radości zakłócany jest przez pewien niepokój, wprowadzający element przykrości. Tęsknotę charakteryzuje oddzielenie przestrzenne od jego przedmiotu (jest gdzie indziej — *allothi pou*), takie, że nie jest on obecny w obszarze percepcyjnym, ale osiągalny (*Cra.* 420a). Tak jest w przypadku małżeństwa mieszkającego oddzielnie od rodziców, do których tęsknią (*Lg.* 776a). A więc przyjemność i radość z powodu posiadania rodziców zakłócona jest przykrością jako efektem silnego związku emocjonalnego i oddzielenia. Trudniej jest dostrzec zmieszanie przyjemności i bólu w żalu, przede wszystkim z tego powodu, że w dialogach Platona posiada on bardzo często konotację negatywną — jest przede wszystkim związany ze śmiercią, cierpieniem, a jego okazywanie oznacza cechowanie się brakiem opanowania (*Phd.* 85a; *Mx.* 248b; *R.* 387e–388d, 399e, 578a). Co najmniej jednak jeden ustęp wskazuje, że do takiego wymieszania może dochodzić, a znajduje się on w *Apologii*.

Jak wiemy, po sprowokowaniu sędziów swoją propozycją kary oraz usłyszeniu wyroku skazującego na śmierć, jako jeden z powodów przegrania procesu wskazuje Sokrates brak często prezentowanego przez oskarżonych zachowania się względem sędziów w celu przypodobania się. Takim właśnie zachowaniem, niegodnym jednak filozofa, jest użalanie się nad sobą [*thrēnein*], zapewne dla wywołania efektu współczucia (*Ap.* 38d). Mielibyśmy więc do czynienia z sytuacją, w której dominuje przykrość z powodu świadomości podlegania karze, ale ujawnienie żalu daje nadzieję na złagodzenie lub uniknięcie kary. A zatem to oczekiwanie na taki efekt byłoby domieszką przyjemności w stanie cierpienia. *Erosa* z kolei nietrudno wyjaśnić w kategoriach zmieszania przyjemności i przykrości. Wystarczy wziąć pod uwagę mowę Diotymy z *Sympozjonu* (zakładając oczywiście, że wyraża ona poglądy Platona), zgodnie z którą Eros jest bytem pośrednim między ludźmi a bogami, czyli *daimonem*. Cechuje go z jednej strony przyjemność z filozofowania (zdobywania mądrości, dą-

[108] Por. Platon, *Lg.* 644c–d: „spodziewanie się przykrości [*hē pro lupēs elpis*]"; *Def.* 415e 5: „konsternacja duszy w oczekiwaniu zła [*ekplēksis psuchēs epi kakou prosdikiai*]".

żenia do piękna, dobra i szczęścia), z drugiej natomiast przykrość z powodu świadomości dystansu dzielącego go od mądrości boskiej (*Smp.* 203b–206e). Zazdrośnik z kolei cierpi z powodu tego, co ma inny człowiek, natomiast cieszy go prawdopodobnie pogląd i obraz posiadania tego samego, co inny. Tego stanu może na przykład doznawać „kandydat" na oligarchę, który zazdrości ojcu posiadanego niegdyś znaczenia społecznego i majątku, którego pozbawiła go demokracja. Jednocześnie cieszy go obraz możliwości posiadania tyle, co ojciec, gdyż zaczyna restytuować swój status majątkowy, oraz przykrość z braku (*R.* 553a–b). Zawiść trudno czasem odróżnić od zazdrości, gdyż wydaje się być z nią ściśle związana (*Smp.* 213d; *Mx.* 242a). Na szczęście jednak jej określenie przytacza Platon w *Filebie* — jest to „cierpienie duszy" (*Phlb.* 48b 8–9) oraz „przyjemność czerpana z nieszczęść przyjaciół [*hēdonē epi tois tōn philōn kakois*]" (*Phlb.* 50a 2–3)[109]. Już więc z tych słów dostrzec można owo współegzystowanie i wymieszanie dwóch afektów. W dialogu zwraca się uwagę, że domeną tego rodzaju zmieszanych afektów może być nie tylko nasze życie, lecz napotykamy je przede wszystkim w twórczości dramatycznej. W treściach utworów tragicznych i komicznych pojawiają się zarówno poszczególne z tych emocji, jak też te poszczególne emocje mieszają się dodatkowo ze sobą. Mieszanie to możliwe jest również w relacji treść-odbiorca[110]. Dla Platona jednak najistotniejsze jest wskazanie, że współwystępowanie emocji w po-

[109] Korelacja między powodzeniem i *phthonos* pojawia się już u Gorgiasa (DK 82 B 11a). Platon określa *phthonos* również mianem „pewnego rodzaju niesprawiedliwego cierpienia i przyjemności" [*lupē tis adikos esti pou kai hēdonē*] (*Phlb.* 49d 1), co z kolei może nawiązywać do ustaleń sofisty Hippiasa, który wyróżniał dwa rodzaje *phthonoi*: „sprawiedliwy, kiedy ktoś odczuwa zawiść względem złych, którzy są otaczani szacunkiem; niesprawiedliwy natomiast, kiedy względem dobrych" (DK 86 B 16). W *Definicjach* zostaje *phthonos* określony jest następująco (*Def.* 416a 13): „przykrość w odniesieniu do dóbr przyjaciół, czy to obecnych, czy przeszłych [*lupē epi philōn agathois ē ousin ē gegenēmenois*]"; por. Ksenofont, *Mem.* III 9, 8: „Lecz tylko ci — mówił — są zawistni [*phthonein*], którzy martwią się powodzeniem przyjaciół [*epi tais tōn philōn eupraksiais aniōmenoi*]". C.H. Kahn (*Plato and Socratic Dialogue…*, s. 395–396) oraz R. Waterfield (*Xenophon and Socrates*, [w:] *Xenophon and His World*, C. Tuplin (ed.), Stuttgart 2004, s. 108) uznają, że to miejsce u Ksenofonta nawiązuje do dyskusji z *Fileba*.

[110] Wielu badaczy powątpiewa w adekwatność analizy przeprowadzonej przez Platona. Zob. np. H.-G. Gadamer, *Platons dialektische Ethik*, s. 148–151; J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure…*, s. 210; G. van Riel, *Le plaisir…*, [w:] *La fêlure du plaisir*, M. Dixsaut (ed.), vol. 1, s. 303; G. van Riel, *Pleasure and Good Life…*, s. 22–23. Są też tacy, którzy ją doceniają; zob. np. V. Brochard, *La morale de Platon*, [w:] V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1912, s. 206. Stanowisko pośrednie zajmują D. Frede (*Kommentar*, s. 290–293) oraz S. Delcomminette (*La* Philèbe *de Platon…*, s. 441, przyp. 19).

staci zmieszania, a więc również pewnego wzajemnego odniesienia, wzajemnej względności, sprawia, iż można uznać przyjemność (oraz przykrość) za *nieczyste*, czyli za fałszywe.

Pozostaje jeszcze jeden rodzaj przyjemności, które w wyniku analizy okazują się fałszywymi, a mianowicie te, które polegają na przecenieniu lub niedocenieniu. Przedyskutowawszy kwestię przyjemności antycypowanych, Protarchos wciąż odmawia uznania przyjemności jako fałszywej ze względu na jej oparcie na fałszywym przekonaniu (*Phlb.* 41a). Sokrates przystępuje więc do kolejnej próby powracając do przyjętych wcześniej założeń. Zgodnie z nimi uznano, że przyjemność i nieprzyjemność są bytami nieokreślonymi [*apeira*], przyjmującymi „więcej" i „mniej". To zaś pozwala poddać ją ocenie [*krisis*], ponieważ stopniowanie zakłada kryterium, względem którego dokonuje się porównania kwantytatywnego — czy coś jest większe, czy mniejsze, a być może również kwalitatywnego (czy coś jest bardziej, coś jest mocniejsze [*sphodrotera*]). Porównania dokonuje się jednak z jakiejś perspektywy, która musi być odpowiednia, aby nie doszło do przeszacowania lub niedoszacowania. Często zaś — prawdopodobnie częściowo z powodów epistemologicznych, a mianowicie swoistej „zależności" lub „niezależności" człowieka od przyjemności — perspektywa oceny jest zbyt bliska lub zbyt daleka, a częściowo z powodów ontologicznych ciągle zmienna. Punktem wyjścia dla powiązania przyjemności z fałszem jest ponownie analogia, tym razem z poznaniem wzrokowym, w którym ogląd [*theōreisthai*] w zmiennych warunkach [*hekastote metaballomenai*], ze (zbyt) małej lub (zbyt) dużej odległości bądź w jednoczesnym zestawieniu ze sobą „zasłania prawdę oraz powoduje fałszywe sądzenie" [*alethēian aphanizei kai pseudē poiei doksazein*] (*Phlb.* 42a 1). O ile więc w przypadku przyjemności antycypowanych wartość przekonania rzutowała na wartość przyjemności i cierpienia, o tyle teraz sytuacja zostaje odwrócona[111].

W *Filebie* bierze się pod uwagę następujące możliwości porównawcze: (1) przyjemność *vs.* przyjemność; (2) przyjemność *vs.* nieprzyjemność; (3) nieprzyjemność *vs.* nieprzyjemność. Zwłasz-

---

[111] Ten związek między przekonaniem a przyjemnością/przykrością może wskazywać na to, że przyjemności z przecenienia/niedocenienie są po prostu pewną odmianą poprzedniego rodzaju; zob. J.C.B. Gosling, *Commentary*, s. 219–220; J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, s. 444–448. Nie zgadzają się z tym badacze dokonujący trójpodziału fałszywych przyjemności. zob. np. A. McLaughlin, *A Note on False Pleasures...*, s. 58; N. Mooradian (*What To Do About False Pleasures of Overestimation?*, „Apeiron" 28 (1995), s. 91–112) oraz G.R. Carone (*Hedonism and Pleasureless Life...*, s. 278).

cza możliwość druga przysparza kłopotów z powodu naturalnej — jak się zdaje — skłonności człowieka do dążenia do przyjemności. W związku z tym zestawienie przyjemności z nieprzyjemnością jawić się może korzystnie dla pierwszej, a niekorzystnie dla drugiej. Co ciekawe, Platon uznaje za możliwe dotarcie do prawdziwego, rzeczywistego wymiaru przyjemności poprzez usunięcie [*apotemnein*] z nich tego, co się tylko jawi, lecz nie jest [*to phainomenon, all' ouk on*], a co ma charakter części [*meros*]. Przyjemność lub przykrość, dla której zasadniczą podstawą jest właśnie ta część, nie może być nazwana ani prawdziwą [*alethēs*], ani słuszną [*orthos*] (*Phlb* 42b–c). Autor *Fileba* nie wskazuje jednakże sposobu, w jaki tego należy dokonać — można by więc założyć, że po pierwsze, trzeba umieć dokonać rozróżnienia między tym, co się jawi, a tym, co jest, a po drugie, oszacować, obliczyć, *ile* tego, co nie jest, znajduje się w tym, co się jawi, oraz *jaka* jest rzeczywista wartość tego, co pozostaje. Jednym słowem, potrzebna byłaby umiejętność dialektyczna z jej matematyczno-ejdetycznym sposobem działania[112]. Tylko ona prawdopodobnie potrafiłaby obiektywnie i absolutnie wyrwać nas z iluzji, której podlegamy dokonując oglądu wyłącznie zmysłowego lub opierając się wyłącznie na materiale pamięciowym, którego taki ogląd był źródłem.

Po ukazaniu fałszywych przyjemności Platon spełnia daną wcześniej obietnicę (*Phlb.* 44d) wymienienia przyjemności prawdziwych. Dzieli je zaś na kilka postaci [*eidē*]:

(1) te, które pochodzą od pięknych barw i kształtów — linia prosta, koło, figury, bryły;
(2) związane z pojedynczymi dźwiękami, które również są piękne;
(3) związane z zapachami — nie wszystkimi, lecz w przeważającej części [*pleistai*] (*Phlb.* 51b 4); są one mniej boskie, ale również pozbawione cierpienia (*Phlb.* 51e 1–4; por. *R.* 584b 5–8; *Ti.* 65a 1–6);
(4) związane z naukami [*mathēmata*] — bezbolesne jest zarówno uczenie się, jak i zapominanie; dostępne są tylko dla nielicznych (*Phlb.* 52a; por. *R.* 585b–587a; *Smp.* 211c).

Wszystkie one mają mieć charakter nierelatywny — nie są ze względu na coś [*ou pros ti*], lecz tylko na siebie [*kath' auta*]. Ich źródłem są nieuchwytne dla zmysłów i bezbolesne braki, potrzeby

[112] W literaturze odnajdziemy szereg zastrzeżeń co do wywodu Platona; zob. np. D. Gallop, *True and False Pleasures*, „Philosophical Quarterly" 10 (1960), s. 333–337; R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure…*, s. 78.

[*endeiai anaisthētoi kai alupoi*], co wskazuje, że podmiot ich oczekujący musi posiadać odpowiednią kwalifikację moralno-etyczną, ponieważ musi takie potrzeby posiadać i być ich świadomy. Wytwarzają one przyjemności niezmieszane [*ameiktoi*], swoiste [*oikeia*], czyste/wolne od bólów [*kathara tōn lupōn*] (*Phlb.* 51b–d). Czystość nie jest w tym przypadku związana wielkością czy licznością, lecz zostaje określona negatywnie jako „wolność od innych elementów" [*mēdemia moira allē mēdenos eneinai*] lub pozytywnie jako „to, co najczystsze" [*akratestaton = malista eilikrines*] (*Phlb.* 53a 5–8)[113]. Większość przyjemności jest zamknięta w jakiejś mierze [*emmetria*], jedynie gwałtowne [*sphodrai*] mają charakter pozbawionych miary [*ametria*][114].

Powyższy wywód nasuwa kilka wątpliwości. Po pierwsze, czy zabieg interpretacyjny prowadzący do utożsamienia prawdziwości z czystością pozostaje w zgodzie z ogólną definicją przyjemności jako wypełnienia braku (por. rozdz. I), z czym zdają się nie zgadzać niektórzy badacze, postulując istnienie przyjemności, które nie miałyby charakteru procesualnego[115]? By odpowiedzieć na to pytanie, należy wziąć pod uwagę kilka aspektów. Po pierwsze, jak słusznie zauważa Frede[116], uwzględnić należy rodzaj i źródło przykrości w tym zakresie przyjemności, którym są „nieuchwytne dla zmysłów i bezbolesne braki, potrzeby [*endeiai anaisthētoi kai alupoi*]". Wyjaśnienie może mieć aspekt metafizyczny/duchowy oraz fizjologiczny. W tym pierwszym *anaisthētos endeia* jest potrzebą, brakiem, który nie ma swego źródła w postrzeżeniu zmysłowym, a więc — jak już wspomniałem powyżej — musi zostać uświadomiony sobie przez podmiot. Nie jest więc też przykrością w sensie przykrości naturalnej (*Phlb.* 52b 2–3: *auta ta tēs phuseōs monon pathēmata, chōris logismou*), a staje się przykrością ewentualnie dopiero po jej uświadomieniu. Początkowe uświadomienie sobie braku może wiązać się z przykrością, ale człowiek jako istota żywa, rozumna może zareagować na tę

---

[113] J. Tenkku (*The Evaluation of Pleasure...*, s. 214) wymienia trzy warunki czystości przyjemności: (1) bezbolesna i nieświadoma potrzeba, (2) dostępność dla zmysłów, (3) wolność od bólu. Frede (*Kommentar*, s. 259) natomiast: (1) wolność od bólu, (2) piękno przedmiotu, (3) określoność/ograniczoność [*Begrenztheit*] przedmiotu. O pięknie mowa jest jednakże tylko w przypadku matematyki i muzyki.

[114] G.R. Carone (*Plato's Cosmology and Its Ethical Dimension*, Cambridge 2005, s. 105) uważa, że przyjemności zmieszane pozbawione miary reprezentują oddzielny rodzaj przyjemności fałszywych.

[115] Zob. R. Hackforth, *Commentary*, s. 107; D. Davidson, *Plato's* Philebus, s. 375; J.C.B. Gosling, *Commentary*, s. 122.

[116] D. Frede, *Kommentar*, s. 296–197.

przykrość albo zgodnie ze swym nastawieniem rodzajowym — czyli jako istota żywa może unikać cierpienia i dążyć do przyjemności, albo zgodnie z nastawieniem gatunkowym — może użyć rozumu, by tę przykrość przezwyciężyć. Obie reakcje dostrzec można w odniesieniu do procedury elenktycznej. Jedne osoby, jak „uczniowie" Sokratesa, poddane temu tokowi postępowania odkrywają swą niewiedzę, ale mimo przykrości wkraczają na drogę filozofii w celu usunięcia tego stanu. Inne natomiast, jak na przykład Eutyfron, mimo ujawnienia swej niewiedzy, wolą raczej uniknąć trudu filozofowania po to, by cieszyć się swoją pozorną wiedzą. W każdym bądź razie zaspokojenie takiej pustki, jej wypełnienie, również — jak się zdaje — nie może płynąć wyłącznie z obszaru zmysłowego. Jak bowiem stwierdza Platon w *Timajosie*, to, co istnieje samo w sobie, jest niepostrzegalne i jest tym, co możliwe do ujęcia jedynie przez rozum (*Ti.* 51d 3–5; 52a 1–4; *Phd.* 79a). Do tego rodzaju przyjemności zaliczyć można kontemplację bytów geometrycznych oraz tego, co związane z nauką.

Drugie wyjaśnienie — w aspekcie fizjologicznym — przedstawione zostaje w *Timajosie*, w którym Platon stwierdza, że niektóre z naszych organów zmysłowych mogą wypełniać się nagle [*athroos*], co sprawia ogromną przyjemność, a opróżniają się bardzo powoli [*kata smikron*], co z kolei sprawia, iż opróżnianie to umyka postrzeżeniu, a więc nie jest się przynajmniej świadomym doznawanej przykrości. Przykładem tego rodzaju organu jest węch, ale w odniesieniu do zapachu miłego [*euōdia*] czy też po prostu przyjemnego [*hēdu*] (*Ti.* 65a 1–6; 67a 3). Jeśli koncepcja z *Timajosa* nie jest sprzeczna z nauką zawartą w *Filebie*, to można założyć, że drugim zmysłem, który działa podobnie do węchu, jest słuch. Zakresem przedmiotowym jest wtedy to, co „miłe dla ucha", czyli dźwięk, który od strony fizyczno-ontologicznej określony jest jako ruch jednorodny [*homoia kinēsis*], dający epistemologiczny efekt w postaci doznania jednostajnego i łagodnego [*homalē kai leia*] (*Ti.* 67b 7; *Phlb.* 51d 6–7: *leiai kai lamprai*). Podmiotową odpowiedzią zaś na tego typu doznanie jest odczucie przyjemności[117]. Takie ujęcie tego zagadnienia wskazuje również, że mamy do czynienia z przyjemnościami ujętymi w miarę, ponieważ nie da się „przepełnić" zmysłu tak, by zapach był wciąż miły, a „niedopełniony" będzie wciąż pozbawiony intensywności, która pozwalałaby go określić miłym, i będzie mu towarzyszyło poczucie niedosytu. Skoro mowa jest w *Filebie* o barwach

[117] Por. F. Pelosi, *Plato on Music, Soul, and Body*, transl. S. Henderson, Cambridge 2010, s. 169–170.

i kształtach, to należy również uwzględnić trzeci zmysł— wzrok, który jest „przyczyną największego pożytku [*megistē ōphelia*] dla nas", gdyż dzięki obserwacjom mikro- i makrokosmosu możliwe stało się badanie natury i rozwijanie naszych zdolności poznawczych (*Ti.* 47a–c). W *Timajosie* stwierdza się wprawdzie, że wzrok w trakcie aktywności poznawczej nie doznaje ani przykrości, ani przyjemności, ale świadczy to jedynie o innym rodzaju kontaktu między tym organem zmysłowym a postrzeganym przedmiotem (*Ti.* 64e), który w normalnych warunkach nie wywołuje ani uszkodzenia, ani „naprawy" tegoż organu. Także dzielenie [*diakrinein*] i zespalanie [*sugkrinein*] organu, czyli odpowiednio postrzeganie barwy białej lub czarnej, nie ma takiego charakteru (oczywiście w normalnych warunkach) (*Ti.* 67e). Być może, tak jak w przypadku muzyki ograniczył Platon zakres przedmiotowy do pojedynczych dźwięków jako przykładów przyjemności czystej, tak też w przypadku kolorów należy uwzględnić jedynie te dwie podstawowe barwy, a w przypadku zapachów tylko jedną z ich odmian (Platon nie używa w tym wypadku pojęcia *eidos* ani *genos*, lecz jedynie *poikilma* — *Ti.* 67a 1), a nie wszystkie. Jeśli więc chodzi o zmysłowy aspekt naszej aktywności poznawczej, przyjemności czystych mogą nam dostarczyć jedynie *najprostsze* i *podstawowe* elementy biorące w niej udział. Dzieje się tak — jak się zdaje — z dwóch powodów. Po pierwsze, kiedy mowa jest o tym, co niezmieszane, czyste, dotyczyć to może jedynie tego, co (przynajmniej w pewnym sensie) proste i niezróżnicowane, jak w przypadku Umysłu Anaksagorasa, który jest „sam jeden w sobie [*monos autos eph' heautou*]" i „najdelikatniejszy [*leptotaton*] spośród wszystkich rzeczy oraz najczystszy [*katharōtaton*]" (DK 59 B 12). Po drugie, tego rodzaju przyjemność nie ma charakteru *wyłącznie* zmysłowego, ponieważ dotarcie do tego, co podstawowe, musi się wiązać z jakąś aktywnością umysłu, który w zjawiskach odkrywa ich *zasadniczą* podstawę. Takie podejście kieruje naszą uwagę ku dwóm kolejnym wątkom, które pojawiają się w analizowanym fragmencie *Fileba* poświęconym przyjemnościom czystym.

Pierwszy z nich ma charakter estetyczny. Wskazując na (podstawowe) barwy, kształty i dźwięki jako źródła tych przyjemności, przywołuje jednocześnie Platon tak istotne dla jego filozofii (*Sympozjon, Fajdros*) pojęcie „piękno" [*kallos*], które jednak — jak zostaje podkreślone — nie jest związane z przedmiotami materialnymi typu „istota żywa" czy też „obraz" [*zōgraphēma*], lecz z tym, co *konstytutywne* dla przedmiotu pięknego, a więc z jego

strukturą. To jej właśnie tyczy się drugi wątek, a mianowicie to, że struktura ma charakter *transcendentny* i *noetyczny*. Struktura przedmiotu ma zaś charakter przede wszystkim matematyczny[118], dlatego też przedmioty matematyczne i *noetyczne* mogą stanowić najpewniejsze źródło najczystszej przyjemności. Nic więc dziwnego, że chociaż początkowo uczenie się sprawia trudność i może wiązać się z przykrością, to w dalszej perspektywie oferuje przyjemność czystą, prawdziwą, rzeczywistą, (długo)trwałą i zrównoważoną. Pod względem ilości czy też częstotliwości występowania może nie dorównywać przyjemności osiąganej przez sybarytę, ale nie ma to znaczenia, ponieważ oprócz ilości liczy się przede wszystkim jej jakość. Nieważne bowiem, jak wiele posiadalibyśmy fałszywych pieniędzy i jak często byśmy je otrzymywali, to z tego powodu nie zostaniemy bogaczami. Liczy się więc prawdziwa przyjemność — osiąga się ją w *procesie* uczenia, ale utrzymuje się ją również w *stanie* posiadania wiedzy, który to stan — ze względu na ontyczny status człowieka, będącego cały czas pomiędzy [*metaksu*] — ma charakter *dynamiczny* i względnie stały. Taką względną stałość najprawdopodobniej osiąga się w stanie tak zwanej *akmē*, kiedy dusza jako *peras* w możliwie doskonały sposób określa to, co cielesne [*apeiron*], o ile oczywiście w poprzedzającym okresie dokonano odpowiedniego wysiłku wychowawczego, nakierowanego na zrealizowanie tego stanu. W samej zaś duszy dochodzi wtedy do zharmonizowania trzech jej aspektów tak, że tworzą emotywno-intelektualną jedność. Trzeba jednak pamiętać, że *nie* możemy żyć, mając *na celu* nawet tego rodzaju przyjemność, ponieważ stałaby się ona dla nas dobrem, którym nie jest, a my stalibyśmy się hedonistami. Żyjemy po to, by uzyskać wgląd w sferę noetyczną, a przyjemność jest tym, co temu *towarzyszy*, nie zdominowując naszej aktywności ani nie zostając z niej wykluczoną. Dlatego też Platon skoncentrował się w tej partii *Fileba* na przyjemnościach płynących z prostych elementów naszego procesu poznawczego. Najpierw bowiem trzeba dotrzeć do tego, co podstawowe, aby dostrzec, jak możliwe jest wyprowadzenie z tych postaw, zasad, tego, co złożone. A jest to zadanie o wiele trudniejsze, gdyż wymaga wiedzy nie tylko na temat tego, *co* konstytuuje rzeczywistość i jej poszczególne aspekty, lecz również na temat tego, *jak* elementy są lub powinny zostać zorganizowane, być uzyskać efekt najpiękniejszy oraz najlepszy.

[118] Dlatego też mówiąc o kształtach geometrycznych wymieniane są instrumenty, jakich używają geometrzy — cyrkiel [*tornos*] (Witwicki: „tokarka"; Zwolski: „krętło") i linijka [*kanōn*]; zob. T. Compton, *What are* tornoi *in* Philebus *51c?*, „Classical Quarterly" 40 (1990), s. 549–552.

W ten sposób rozróżnienie *kath' auto* i *pros ti* zyskuje interpretację *kontekstową* — to, co na jednym poziomie jest *kath' auto*, na innym staje się względne. Odcinki w kwadracie są względem siebie, natomiast można rozpatrywać je same w sobie. Podobnie z kwadratami, które mogą być nie tylko same w sobie, lecz również *pros ti* w sześcianie. Dźwięk może być rozważany sam w sobie, ale w melodii albo harmonii dźwięki będą już rozważane jako odniesione do siebie[119]. Można jednak zadać pytanie, czy jest możliwe czerpanie przyjemności czystej z takich fenomenalnych struktur złożonych jak na przykład utwór muzyczny, przedmioty mikroświata czy też wszechświat. Powyższe rozważania wydają się sugerować, że odpowiedź jest pozytywna jedynie wtedy, gdy w tego typu przedmiotach rozważa się strukturę formalną, bez odniesienia do treści[120]. To odkrywanie struktury wewnętrznej i symetrii ukrytych w przedmiotach, a w szczególności w całym wszechświecie, ma znaczenie nie tylko estetyczne — nie jest wyłącznie poszukiwaniem piękna, lecz oprócz tego poprzez doktrynę upodobnienia się do tego, co boskie [*homoiosis theōi*], ma wymiar epistemologiczny (do piękna dociera się intelektem), a przede wszystkim etyczny (by dotrzeć do piękna, należy być odpowiednio ukształtowanym intelektualnie, emocjonalnie oraz realizować odpowiednią postawę względem siebie oraz innych).

---

[119] Taką interpretację dopuszcza np. D. Frede (*Kommentar*, s. 299, przyp. 115) czy S. Delcomminette, *La* Philèbe *de Platon*, s. 459–460.

[120] J.P. Maguire, *The Differentiation of Art in Plato's Aesthetics*, „Harvard Studies in Ancient Philology" 68 (1964), s. 399–400; por. J.P. Maguire, *Beauty and the Fine Arts in Plato: Some* Aporiai, „Harvard Studies in Ancient Philology" 70 (1965), s. 175–178.

ROZDZIAŁ IV
Rachunek hedonistyczny



W poprzednim rozdziale przedstawiono zagadnienie zróżnicowania przyjemności, co prowadzi do pytania o wzajemne odniesienie między doznaniami w określonym obszarze ontologicznym. Odpowiedzią może być tak zwany rachunek hedonistyczny, który przedstawiany jest przede wszystkim w dialogach *Fedon* i *Protagoras*.

Zagadnienie rachunku hedonistycznego zarysowane zostaje w dialogu *Fedon*, natomiast szerzej potraktowane w *Protagorasie*. W pierwszym ze wspomnianych dialogów pojawia się ono w części, którą Bostock określa mianem „obrony Sokratesa", natomiast Ebert mianem „apologii Sokratesa"[1]. Nieco arbitralne i enigmatyczne — jako *doksa* — przedstawienie celu ludzkiego życia jako poszukiwania prawdy (czemu na przeszkodzie mają stać przede wszystkim czynniki związane z aspektem cielesnym natury ludzkiej, rzutujące zarówno na wewnętrzną, zwłaszcza emocjonalną stronę człowieka, jak też na czynniki zewnętrzne), które w wymiarze praktycznym jest niczym innym jak przygotowywaniem się do śmierci (*Phd.* 66b–67b), pozwala Sokratesowi wskazać na oznakę [*tekmērion*] tego, że ktoś nie jest filozofem, a mianowicie odczuwanie strachu przez śmiercią (*Phd.* 68c)[2]. Nie tylko jednak

[1] D. Bostock, *Commentary*, s. 15; T. Ebert, *Kommentar*, s. 128. Należy oczywiście pamiętać o dwuznaczności greckiego pojęcia *apologia*, które znaczy zarówno „obrona", jak i „pochwała".

[2] *To tekmērion* tłumaczone bywa zarówno jako „wskazówka" (*das Zeichen* — T. Ebert; *l'indice* — L. Robin; *idication* — G.M.A. Grube), jak też silniej jako „dowód" — R. Legutko; por. *der Beweis* — F. Schleiermacher; *proof* — D. Gallop; *prova* — G. Cambiano, G. Giannantoni. To drugie tłumaczenie może być pokłosiem (hipotetycznej) interpretacji starożytnego komentatora *Fedona* Damaskiosa, który wywód Platona sprowadza do następującego rozumowania (Damascius, *In Phaedonem*, I 136): „jeśli [ktoś] jest filozofem, to nie odczuwa obawy przed śmiercią; jeśli zaś nie [jest tak], że nie odczuwa obawy, to nie jest filozofem; wraz bowiem z przeciwstawieniem [wywód] jest odwracalny. Natomiast nie jest [wtedy]: jeśli odczuwa obawę, to ze wszech miar jest filozofem; zanegowanie bowiem następnika sprawia, że odwrócenie neguje poprzednik, ale jego potwierdzenie nie potwierdza [poprzednika] i być może [*mēpote*] cały zamiar sylogizmu właśnie jest taki". Opowiadam się za pierwszym rozwiązaniem, które można wesprzeć świadectwem Antyfonta, który dokonywał rozróżnienia między *sēmeion* a *tekmērion*, z których pierwszy uwiarygodnia wydarzenia z przeszłości [*paroichomena*], drugi

bycie miłośnikiem ciała, bogactwa czy sławy może sprowadzić życie ludzkie na manowce, może się tak stać również wtedy, gdy nie rozumie się właściwie zakresu pojęć *andreia*, *sōphrosunē*, ich wzajemnego związku oraz związanych z tym postaw i zachowań.

Jak podkreślają komentatorzy, passus 68c–69c *Fedona* jest niejasny i trudny do jednoznacznego zinterpretowania[3]. Sądzę jednak, że można zrozumieć go konsekwentnie właśnie w kontekście rachunku hedonistycznego. Uważam, że Platon w tym miejscu przedstawia i poddaje krytyce dwa skrajnie odmienne poglądy filozoficzno-moralne, które mimo radykalnego przeciwieństwa coś jednak łączy, a mianowicie *quasi* kwantytatywne podejście do rzeczywistości, w tym przede wszystkim do wartości.

Pierwszym zagadnieniem jest kwestia *męstwa* [*andreia*]. W *Fedonie* nie mówi się po prostu o męstwie (jak to ma miejsce w *Lachesie*), lecz o *tak zwanym męstwie* [*hē onomadzomenē andreia*]. Sądzę, że wprowadzenie określenia *onomadzomenē* pozwala odwołać się do szerokiego i niedookreślonego w sposób definicyjny (intuicyjnego) znaczenia tego słowa. Problemem oczywiście jest to, czy — na poziomie historycznym — odwołanie się do tego rodzaju znaczenia dookreśli się konotacją, jaką mógł mieć współrozmówca Sokratesa, pitagorejczyk Simmias, czy też odwołanie dotyczy kogoś, kogo można by nazwać Czytelnikiem Historycznym (Ateńczyk (Grek) żyjący w czasach Platona), czy też — na poziomie filozoficznym — dookreśli się rozumienie *andreia* również kontekstem wiążącym czytelnika współczesnego. Z tych trzech możliwości pierwszą można odrzucić dlatego, że stan zachowanych źródeł, ich niedostateczna liczba nie pozwala na skonstruowanie pitagorejskiego modelu męstwa. Możliwość trzecia, aczkolwiek kusząca pod względem filozoficznym, nie zmieściłaby się w ramach niniejszej pracy, gdyż wymagałaby oddzielnego opracowania w formie monografii, a ponadto wykraczałaby poza tematykę, na której skupione są niniejsze rozważania. Pozostaje więc możliwość druga, która również nie jest łatwa do przedstawienia. Intuicja związana z tym pojęciem prawdopodobnie obejmowała przede wszystkim to, jak męstwo przejawia się w podstawowych dziełach służących *paidei* ówczesnego Gre- ka, a więc w poematach Homera. W tym archaicznym okresie

natomiast wydarzenia z przyszłości [*mellonta*] — a więc nie można tu mówić o dowodzeniu; zob. Antiphon, fr. 72 Blass-Thalheim (*Antiphontis orationes et fragmenta*, T. Thalheim (post F. Blass) (ed.), Leipzig 1914).

[3] Zob. P. Stern, *Socratic Rationalism...*, s. 45; R. Legutko, *Komentarz*, s. 79 n.

> za najwłaściwszą cechę mężczyzny uważano skuteczność w walce, co z kolei mogło obejmować szereg czynników: siłę fizyczną, szybkość, umiejętności techniczne oraz odwagę [*courage*]. Spośród nich odwaga jest być może najbardziej decydująca i w praktyce *andreia* niemal zawsze po części implikuje odwagę oraz zdecydowanie [*resolution*]; rzeczywiście, w większości ich użyć znaczenia [pojęć] „męstwo" [*manliness*] i „odwaga" mogą jawić się jako nierozerwalnie splecione. Słowo to niemal wydaje się określać pochwałę *przypadku* [*event*], *przypadku* człowieka dokonującego odważnych czynów — modelowo [ma to miejsce] na polu bitwy[4].

Ta skrótowa charakterystyka dobrze wpasowuje się w kontekst wypowiedzi z Platońskiego *Fedona*, zgodnie z którą *tak zwane* męstwo ma przysługiwać miłośnikom ciała, bogactwa i sławy. Można to odczytać tak, że to właśnie oni lubują się w rozmaitych stanach emocjonalnych, których w jakimś sensie przyczyną jest ciało, a stany te z kolei mogą stać się przyczyną wojen, buntów i walk (*Phd.* 66c). Jeśli faktycznie paradygmatycznym przykładem realizacji męstwa jest wojna, to nic dziwnego, że Simmias zgadza się nie tylko na to, iż bycie mężnym przysługuje miłośnikowi ciała, a więc przede wszystkim wojownikowi, który pragnie zwycięstwa, dzięki czemu zdobywa bogactwo i sławę, lecz również przysługuje mu ona w najwyższym stopniu [*malista*] (*Phd.* 68c 6)[5]. Ujęcie tego zagadnienia w kontekście kwantytatywnym

---

[4] A. Hobbs, *Plato and the Hero...*, s. 69.

[5] W tym miejscu napotykamy kolejny wyraz, którego tłumaczenie narzuca rozumienie całego ustępu tekstu. R. Legutko w ogóle pomija przysłówek *malista*, L. Robin oddaje go poprzez *au plus haut degré*. Bez kontekstu kwantytatywnego przekładają go: Schleiermacher — *vorzüglich*, Grube — *especially*, Cambiano — *sopratutto*, Giannantoni — *particolamente*, Ebert — *vor allem*. W mojej interpretacji podążam oczywiście za propozycją francuskiego badacza. Por. Arystoteles, *EN*, 1115a 6–35: „Przede wszystkim więc zajmiemy się męstwem. Otóż wykazaliśmy już, że jest ono środkiem w odniesieniu do bojaźliwości [*phobos*] i odwagi [*tharsos*]; boimy się zaś — oczywiście — rzeczy strasznych, te zaś są — w bezwzględnym tego słowa znaczeniu [*haplōs*] — czymś złym [*kaka*]; dlatego też strach określa się jako oczekiwanie czegoś złego [*prosdokia kakou*]. Otóż boimy się wszystkiego, co jest złe, np. niesławy, ubóstwa, choroby, osamotnienia, śmierci [...]. Wobec których tedy rzeczy strasznych okazuje się człowiek mężnym? Chyba wobec tych, co są nimi w najwyższym stopniu [*megista*], [...]. Najstraszniejszą zaś rzeczą jest śmierć [...]. Zdaje się jednak, że mężnym jest się nawet nie wobec wszelkiego rodzaju śmierci [...]. Wobec jakiej tedy śmierci? Czy nie wobec najszlachetniejszej [*kallista*]? Tą zaś jest śmierć na polu chwały: ponosi się ją bowiem w największym i najszlachetniejszym niebezpieczeństwie. [...] We właściwym tedy tego słowa znaczeniu [*kuriōs*] mężnym można nazwać tego, kto jest nieustraszony w obliczu śmierci zaszczytnej [*kalos thanatos*] i w obliczu nagłych i niespodziewanych wypadków, śmiercią taką grożących; te zaś cechy posiadają w najwyższym stopniu [*malista*] wypadki wojenne" (tłum. D. Gromska; uzupełnienia w nawiasach — A.P.).

wydaje się istotne, ponieważ kolejnym krokiem służącym odrzuceniu przedstawianego stanowiska jest uznanie, że śmierć przez nie-filozofów zaliczana jest do zbioru wielkich nieszczęść [*megala kaka*], względem których jednakże są jeszcze większe (*Phd.* 68d 6–9) — nie wiadomo dokładnie jakie, ponieważ Platon ich nie wymienia, lecz w tym kontekście można się domyślać, iż mogą to być na przykład bieda i zniesławienie. Tak więc mylne rozpoznanie i zhierarchizowanie wartości (w tym wypadku przeciwwartości), uznanie za możliwe umieszczenie ich w jakiś sposób kwantyfikowalnej i porównywalnej skali więcej-mniej sprawia, że w postawie moralnej może dojść do rozłamu, a życie ludzkie zostanie naznaczone sprzecznością. Stać się tak może z tego powodu, że w celu uniknięcia większego zła, a więc z powodu obawy oraz strachu przed nim [*to dedeinai ara kai deos*] (*Phd.* 68d 11), które to cechy utrwalone w charakterze *implicite* uznaje się za wady, możliwa jest do zrealizowania pozytywna cecha, zaleta/cnota w postaci męstwa. Odczytując to w kontekście filozoficznego myślenia Greków, wada staje się zasadą [*archē*] cnoty, a więc ta ostatnia nie może być tym, co najwyższe — co, jak pamiętamy, uznał Simmias — bo nad nią znajduje się, włada nią wada.

Podobnie rzecz się ma z zagadnieniem *sōphrosunē*, której szeroka, podobno uznawana przez tłum [*polloi*] definicja brzmi: „Nie być owładniętym pragnieniami[6], lecz nie dbać [o nie] i być opanowanym [*to peri tas epithumias mē eptoēsthai all' oligōrōs echein kai kosmiōs*]" (*Phd.* 68c 9–10). Takiej definicji nie odnajdziemy w literaturze greckiej przed Platonem, co nie znaczy, że nie jest możliwa do zaakceptowania przez wykształconego i obeznanego z ówczesną literaturą Greka. Definicja ta — przynajmniej w pewnym stopniu — może odzwierciedlać lub mogła kreować jako akceptowalne pewne postawy moralne. Zanim okazany zostanie sposób jej wykorzystania w *Fedonie*, wymaga to krótkiego komentarza.

Stan opisywany czasownikiem *ptoeisthai* ma charakter bardzo intensywny. Za przykład niech posłuży ustęp *Odysei* Homera oraz fragment wczesnej liryki greckiej. W XXII księdze wspomnianego dzieła (w. 293–300), po tym jak Odyseusz zabija zalotnika Agelaosa, Telemach zaś Leokrytosa, pojawia się Atena i ukazuje wysoko wzniesioną tarczę, czym wprawia zalotników w stan przerażenia i paniki — w opisywany stan emocjonalny tym widokiem zostają wprawione ich *phrenai*[7] tak, że zaczynają w popłochu

[6] U Arystotelesa z kolei (*HA* 571b 8–10; *EE* 1231a 12–14) jest to cecha wspólna zwierząt, która realizuje się w odniesieniu do różnych przyjemności, ale w najwyższym stopniu w odniesieniu do stosunków płciowych [*ocheia*].

[7] Trudno jednym słowem oddać treści kryjące się za pojęciem *phrēn* u Ho-

uciekać. Natomiast we fragmencie Teognideów (przypisywanym również Mimnermosowi) *ptoeisthai* pojawia się najprawdopodobniej w kontekście seksualnym:

autika moi kata men chroiēn rheei aspetos hidros,
ptoiōmai d' esorōn anthos homēlikēs
terpnon homōs kai kalon· epi pleon ōphelen einai·
all' oligochronion ginetai hōsper onar
hēbē timēssa· to d' argaleon kai amorphon
gēras huper kephalēs autich' huperkrematai [...][8].

Właśnie spływa po mej skórze obfity pot,
Jestem bowiem podniecony, widząc kwiecie równieśnicze
Rozkoszne jak też piękne; powinno trwać to dłużej;
Lecz jest krótkotrwała jak sen
Młodość cenna; jednak bolesna i szpetna
Starość nad głową właśnie się zwiesza [...].

Jak widać, zmysłowy ogląd rówieśnika lub rówieśniczki (a zarówno podmiot liryczny jak i oglądane osoby są młode) prowadzi do tak bardzo silnego odczucia pobudzenia o charakterze seksualnym, że towarzyszy mu objaw fizjologiczny. Kontekst seksualny podkreśla określenie rówieśnika/rówieśniczki jako *terpnē*[9], przeciwstawione *oulomenon* odniesionej do starości. Biorąc pod uwagę szerszy, filozoficzny kontekst — inne dzieła Platona, można wskazać, że na przykład w *Politei* (*R.* 439d 6–8) skłonność do ogarniania przez pragnienia, nakierowana na przyjemności cielesne przypisywana jest nierozumnemu [*alogiston*] i pożądającemu [*epithumetikon*] aspektowi ludzkiej duszy. Tak więc część pierwsza powyższej definicji wydaje się możliwa do zaakceptowania również dla Platona. Zwrot *oligōrōs echein* nie tylko oznacza jakiś stan beztroski względem czegoś[10], lecz również wyraża się

mera; zob. B. Snell, *Phrenes — Phronēsis*, „Glotta" 55 (1977), s. 34–64. Podobnie, tzn. jako *ptoeisthai phrenas*, czyli intensywny stan emocjonalny powodowany w tym wypadku chęcią poślubienia Danaid, opisywany jest stan pięćdziesięciu synów Ajgyptosa ścigających Danaosa i jego córki w *Prometeuszu w okowach* Ajschylosa (w. 856).

[8] Fr. 5, 1–6 West (*Iambi et elegi Graeci*, vol. II, Oxford 1972) = Theognis, *Elegiae*, I 1017–1022 (*Elegy and Iambus*, J.M. Edmonds (ed.), Cambridge–London 1931). W podobnym kontekście *ptoeisthai* występuje we fragmencie Safony nr 31 Lobel & Page (*Poeatrum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1955).

[9] Por. Homer, *Il.* III 441; XIV 314.

[10] Tak jest w przypadku niejakiego Misgalosa w *Mowie przeciw Timarchosowi*, który „nie cofnie się przed fałszywym zeznaniem czy krzywoprzysięstwem" i należy do „ludzi, którzy lekceważą bogów, gardzą prawami i wstydu całkiem nie mają [*oligōrōs echontas pros hapasan aischunēn*]"; Ajschines, *Przeciw Timarchosowi*, 67, [w:] Ajschines, *Mowy*, tłum. W. Lengauer, s. 73.

w nim pewnego rodzaju aspekt deontologiczny. W *Historii Grecji* (I 6, 20) Ksenofonta zwrotem tym określona jest postawa wartowników zaniedbujących swoje obowiązki (niektórzy spośród nich również spali), która umożliwiła wymknięcie się dwóch statków z floty dowodzonej przez Ateńczyka Konona z oblężenia Mityleny. Jeśli uwzględnić ten właśnie aspekt, to w definicji zaproponowanej w *Fedonie* chodzi nie tyle o okazywanie braku zainteresowania pragnieniami, lecz o traktowanie ich jako czegoś, co nie powinno wyznaczać należytego sposobu działania. Jak widać, w *Fedonie* sygnalizuje się możliwość ujmowania stanów emocjonalnych, w tym odczuwania przyjemności, jako takich, które charakteryzują się pewną stopniowalną intensywnością oraz wzajemną porównywalnością.

Pogląd na przyjemność reprezentowany w dialogu *Protagoras* już od dawna sprawiał badaczom kłopoty interpretacyjne. Jak twierdzi Hackforth:

> Zagadka tego dialogu polega na tym, że Sokrates przedkłada hedonistyczną teorię moralną, która wydaje się być nie tylko sprzeczna z poglądami przypisywanymi mu w jakimkolwiek innym dialogu, lecz niespójna z całą postawą i duchem tego człowieka, jakie znamy z ogólnego Platońskiego przedstawienia[11].

W tradycyjnym, ewolucyjno-rozwojowym paradygmacie interpretacyjnym można by problem ten rozwiązać na przykład poprzez przypisanie tego poglądu Platonowi, a nie historycznemu Sokratesowi[12], co jednak, ze względu na trudności implikowane przez tak zwaną „kwestię sokratejską", wydaje się trudne do uzasadnienia. Można również uznać, że stanowisko hedonistyczne zostaje zaakceptowane po to, aby — patrząc z sofistycznego punktu widzenia — obalić poglądy sofistyczne albo pokazać sofis-

[11] R. Hackforth, *Hedonism in Plato's* Protagoras, „Classical Quarterly" 22 (1928), s. 40. Zob. J.E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, Cambridge 1965, s. 46–47. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness…*, s. 111. R.B. Rutherford, *The Art of Plato…*, s. 138. Również T. Irwin (*Plato's Ethics*, s. 86) stwierdza, że w *Protagorasie* „Sokrates […] nie argumentuje, że [hedonizm] jest prawdziwy […] i dlatego nie możemy wnioskować, że akceptuje on hedonizm. […] żaden spośród innych dialogów sokratycznych nie potwierdza hedonizmu; w rzeczywistości jest on niewspółmierny z naukami etycznymi zawartymi w innych dialogach, a zarówno Sokrates jak i Platon musieli sobie z tego zdawać sprawę".

[12] J. Adam, M.A. Adam, *Platonis* Protagoras *with Introduction, Notes and Appendices*, Cambridge 1893, s. xxxii; J.P. Sullivan, *The Hedonism in Plato's* Protagoras, „Phronesis" 6 (1961), s. 10; J. Rowe, *Hedonism in the* Protagoras*, 351b ff*, [w:] *Plato's* Protagoras. *Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, A. Havliček, F. Karfik (eds.), Prague 2003, s. 133; W. Leszl, *Le funzioni della tesi edonistica nel* Protagora *e oltre*, [w:] *Il* Protagora *di Platone: struttura e problematiche*, vol. II, G. Casertano (cur.), Napoli 2004, s. 576.

tom, iż ich poglądy nie są w żaden sposób wyjątkowe, lecz wyrażają zdroworozsądkowe stanowisko, zgodnie z którym to, co dobre, utożsamione zostaje z tym, co przyjemne[13]. Możliwe ponadto jest uznanie argumentacji zawartej w dialogu, w tym oczywiście tej prowadzonej na rzecz hedonizmu, za ambiwalentną filozoficznie, za mającą charakter erystyczny (*ad hominem*), za ironiczną lub w ogóle odrzucaną przez Platona[14]. Uważam jednak, że należy ją uznać za nietrywialną i rozpatrywać na równych prawach z innymi koncepcjami moralno-etycznymi zawartymi w filozofii Platona[15].

Protagorasowi nadano podtytuł *Sofiści*, a przez starożytnych zaliczony został do dialogów dowodzących [*endeiktikoi*] bądź elenktycznych [*elegktikoi*][16]. Akcja dialogu ma miejsce w domu Kal-

---

[13] U. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Bd. I: *Leben und Werke*, Berlin 1920, s. 152. Dla Wilamowitza (*ibidem*, s. 127) dialog ten jest komedią, w przeciwieństwie do *Gorgiasa*, który ma być tragedią. Por. M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913, s. 85; R. Hackforth, *Hedonism…*, s. 41; A. Capra, *Agōn logōn. Il* Protagora *di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001.

[14] A.E. Taylor, *Plato…*, s. 260; J. Sullivan, *The Hedonism…*, s. 26–28; A. Hermann, *Untersuchungen zu Platons Auffasung von der Hedoné…*, s. 27; T.D. Gooddell, *Plato's Hedonism*, „American Journal of Philology" 42 (1921), s. 25–39; H.-O. Gigon, *Studien zu Platons Protagoras*, [w:] O. Gigon, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin–New York 1972, s. 108; D. Voigtländer, *Die Lust…*, s. 17; M. Dyson, *Knowledge and Hedonism in Plato's* Protagoras, „Journal of Hellenic Studies" 96 (1976), s. 33; G. Klosko, *Toward a Consistent Interpretation of the* Protagoras, „Archiv für Geschichte der Philosophie" 61 (1979), s. 125–142; D.J. Zeyl, *Socrates and Hedonism…*, s. 250–269; R. Weiss, *Hedonism in the* Protagoras *and the Sophist's Guarantee*, „Ancient Philosophy" 10 (1990), s. 17–39; S.R. Hemmenway, *Sophistry Exposed: Socrates on the Unity of Virtue in the* Protagoras, „Ancient Philosophy" 16 (1996), s. 1–23; T. Irwin, *Plato's Ethics*, s. 85–86; M.B. McCoy, *Protagoras on Human Nature, Wisdom and the Good: The Great Speech and Hedonism of Plato's* Protagoras, „Ancient Philosophy" 18 (1998), s. 21–39; D.C. Russell, *Plato on Pleasure…*, s. 239–240. Należy również zauważyć, że w najnowszej monografii poświęconej przyjemności w filozofii starożytnej (D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*) dialog ten w ogóle nie zostaje wzięty pod uwagę przy (re)konstrukcji platońskiej koncepcji.

[15] Zob. R. Hackforth, *Hedonism...*, s. 42; G.M.A. Grube, *The Structural Unity of the* Protagoras, „Classical Quarterly" 27 (1933), s. 206, przyp. 3; J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure…*, s. 58 (autorzy ci akceptację hedonizmu (a przynajmniej pewnej jego formy) ograniczają do „wczesnego" okresu twórczości Platona). Zob. również: G. Vlastos, *Socrates on Acrasia*, „Phoenix" 23 (1969), s. 76; J. Cornquist, *The Point of the Hedonism in Plato's* Protagoras, „Prudentia" 12 (1980), s. 63; M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness…*, s. 111; T. Irwin, *Plato's Ethics*, s. 85; M. Migliori, *Socrate è forse edonista?*, [w:] *Il* Protagora *di Platone…*, G. Casertano (cur.), s. 528–573.

[16] DL III 51. Do dialogów elenktycznych zaliczony zostaje we *Wprowadzeniu do Platona* wraz z *Parmenidesem*; zob. Albinus, *Introductio in Platonem*, 3, 15, [w:] *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, K.F. Hermann (ed.), vol. 6, Leipzig 1853. Warto wspomnieć o wieloznaczności rozumienia pojęcia *elegchos* w dialogach Platona. Spoglądając na znaczenia zawarte w słowniku, dostrzec

liasa, bogatego obywatela Aten, który gości nie tylko tytułowego filozofa z Abdery, lecz również innych sofistów — Hippiasa z Elidy i Prodikosa z Keos. Po rozbudowanym wstępie (*Prt.* 309a–316a), następuje rozmowa między Protagorasem i Sokratesem, która dotyczy przede wszystkim tego, czy można nauczyć *aretē*. Po przedstawieniu przez sofistę swojej koncepcji (*Prt.* 316b–328d) i rozważeniu zagadnienia jedności dzielności (*Prt.* 328d–334c) dochodzi do pierwszego kryzysu w dyskusji (*Prt.* 334c–338d). Zabierają wtedy głos przysłuchujący się rozmowie intelektualiści, co między innymi daje asumpt do przedstawienia przez Prodikosa swojego rozróżnienia między odczuwaniem radości [*euphrainesthai*] a odczuwaniem przyjemności [*hēdesthai*]:

> radowanie się jest bowiem uczeniem się czegoś i uczestniczeniem w *phronēsis* samą *dianoia*, odczuwanie przyjemności natomiast jest jedzeniem czegoś albo doznawaniem [czegoś] innego przyjemnego [*allo hēdu paschonta*] samym ciałem (*Prt.* 337c 1–4)[17].

Trudno z pewnością stwierdzić, czy przedstawione rozróżnienie faktycznie pochodzi od sofisty, czy też raczej stanowi konstrukt Platona sporządzony na potrzeby dyskusji w *Protagorasie*[18]. Z jednej strony Arystoteles oraz jego komentator Aleksander z Afrodyzji, a także scholiasta Hermias, odnosząc się najprawdo-

---

można negatywny („zbicie", „odrzucenie"), neutralny („badać") i pozytywny („dowodzić") aspekt znaczeniowy; zob. *s.v. elegchos* [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 98. Podkreślenie aspektu dramaturgicznego owocuje znaczeniem „rywalizacja"; zob. M. Wesoły, *„Protagoras" Platona: kompozycja, rozgrywka logosów i sokratejska parodia*, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Protagoras"*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2011, s. 16. *Elenchos* jest przedmiotem rozważań w bardzo obszernej liczbie opracowań; zob. np. G. Vlastos, *Socratic Elenchus*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1 (1983), s. 27–58 czy też cykl artykułów różnych autorów w: *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, G.A. Scott (ed.), University Park 2002. Interpretację podkreślającą rywalizujący aspekt dialogu poddaje w wątpliwość M. Gagarin w artykule *The Purpose of Plato's* Protagoras, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 100 (1969), s. 133–164.

[17] DK 84 A 13 = fr. 49 Mayhew (*Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*, Oxford 2011). W dalszej części dialogu (*Prt.* 358a) Sokrates zdystansuje się od Prodikosowego rozróżniania znaczeń i uznaje za synonimy wyrażenia *terpnon*, *charton* oraz *hēdu*. Podobny związek przyjemności z radością można dostrzec u innego sofisty — Polosa — w *Gorgiasie* (*Grg.* 462c).

[18] Za przypisaniem podziału Prodikosowi opowiada się m.in. H. Mayer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonimik bei Griechen*, Padeborn 1913, s. 24; M. Untersteiner, *The Sophists*, transl. K. Freeman, Oxford 1954, s. 214, zaś za konstruktem platońskim m.in. C.J. Classen, *The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries*, [w:] *Sophistik*, C.J. Classen (hrsg.), Darmstadt 1976, s. 234; D. Wolfsdorf, *Hesiod, Prodicus, and the Socratics on Work and Pleasure*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 35 (2008), s. 6.

podobniej do tego passusu z dialogu, uznają wyrażony tam pogląd za stanowisko Prodikosa[19], z drugiej zaś strony nieco inny wniosek narzuca się przy rozpatrzeniu słynnego mitu o Heraklesie na rozstajnych drogach, który zachowany został we *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofonta[20]. Jedna z kobiet — *Występek* [*Kakia*] — proponujących Heraklesowi taki wybór życiowego sposobu postępowania, jaki ona reprezentuje, obiecuje mu drogę „najprzyjemniejszą i najłatwiejszą [*hēdistē kai rhaistē*], na której skosztujesz każdej z przyjemności [*terpna*]". Ta ogólna obietnica niemal natychmiast zostaje skonkretyzowana w postaci wskazania, że będzie to polegało na dbaniu jedynie o przyjemne [*kecharismenon*] potrawy i napoje, przyjemne [*terphtheiē, hēstheiē*] doznania wzrokowe, słuchowe, węchowe i dotykowe oraz największą radość [*malista euphrantheisē*] z obcowania z młodzieńcami (*Mem.* I 1, 23–24). Co jednakże ciekawe, przeciwniczka *Występku* — *Cnota* — nie odżegnuje się od przyjemności jako elementu cechującego proponowany przez nią sposób życia. Za najprzyjemniejsze uznaje usłyszenie pochwały i dostrzeżenie pięknego czynu (*Mem.*

[19] Arystoteles, *Top.* 112b 21–26 (= DK 84 A 19 = fr. 47 Mayhew): „Ponadto też, jeśli ktoś przyjąłby, że to jest dla siebie przypadłością, ponieważ jest różne, skoro posiada inną nazwę, jak Prodikos, który podzielił przyjemności [*hēdonai*] na *chara*, *terpsis* oraz *euphrosunē*; one wszystkie bowiem są nazwami tego samego — przyjemności. Jeśli więc ktoś twierdzi, że *chairein* stanowi przypadłość *euphrainesthai*, to twierdziłby, że jest to przypadłość dla samego siebie". Trudno w języku polskim znaleźć odpowiednie rozróżnienie pojęciowe dla użytych w tym miejscu rzeczowników i czasowników. Polski tłumacz *Topik*, Kazimierz Leśniak, oddał je jako: *radość — zadowolenie — uciecha*. W innych przekładach są to: Pickard-Cambridge: *joy — delight — good cheer*; Slomkowsky: *joy — delight — merriment* (*Aristotle's* Topics, Leiden–New York–Köln 1997, s. 91); Saint-Hilare: *joie — amusement — contentement*; Mayhew: *gratification — delight — enjoyment*; Zanatta: *gioia — diletto — contentezza*. Slomkowsky *Aritotle's* Topics, s. 91) sugeruje, że w passusie tym *sumbebekos* niekonieczne oznaczać może przypadłość, lecz również atrybut. Aleksander z Afrodyzji, *In Top.* 181, 1 (= DK 84 A 19 = fr. 48 Mayhew): „Tym samym bowiem wedle tego, co stanowi podstawę i znaczenie [*kata to hupokeimenon kai sēmainomenon*] są *hēdonē* i *chara* oraz *euphrosunē* i *terpsis*. Prodikos zaś próbował podporządkować każdej z tych nazw jakieś szczególne znaczenie, jak też [czynili to] ci ze Stoi mówiąc, że *chara* jest podnieceniem racjonalnym [*eulogos eparsis*], natomiast przyjemność podnieceniem nieracjonalnym [*alogon eparsis*], *terpsis* przyjemnością czerpaną ze wzroku, a *euphrosunē* z *logosów*". Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, C.M. Lucarini, C. Moreschini (ed.), Berlin–Boston 2012 (= fr. 46 Mayhew): „»Prodikos zaśmiał się«. Skoro Prodikos wymyślił ścisłość nazw [*tōn onomatōn akribeia*], jak na przykład różnicę [między] *terpsis*, *chara* i *euphrosunē*, określając *terpsis* przyjemnością przez uszy, *chara* przyjemnością duszy, a *euphrosunē* przyjemnością przez oczy. Powiedział więc Prodikos, że takimi nazwami należy upiększać mowę, a w długich mowach nie należy w kółko powtarzać tego samego, lecz korzystać z umiaru [*summetria*]".

[20] Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II 1, 21–34 = DK 84 B 2 = fr. 84 Mayhew.

I 1, 31), a do innych przyjemności należą te czerpane z prostego [*apragmōn*] jadła i napoju, snu, wspominania na starość dawnych czynów, pracy (*Mem.* I 1, 33).

Teksty zarówno Platona, jak i Ksenofonta wydają się sugerować jakąś formę dualizmu przyjemności, przy czym z pewnością nie jest to dualizm duchowo-cielesny w takim sensie, że element duchowy jest lub może być całkowicie niezależny od ciała. Ujęcie Platona sugeruje dychotomię intelekt-zmysłowość i na pierwszy rzut oka samo w sobie nie zawiera aspektu oceniającego. Ksenofontowe z kolei jest silnie nacechowane aksjologicznie i wydaje się zakładać przede wszystkim podział na dobre i złe przyjemności, który jest pochodny względem podziału miara-przesada [*hubris*][21]. Najważniejsza, z punktu widzenia prowadzonych tutaj rozważań, różnica między ustępem z Platona i Ksenofonta tkwi w odmiennym znaczeniu czasownika *euphrainein*. W *Protagorasie* nie wiąże się on z aspektem zmysłowym ludzkiego bytowania, co z kolei bardzo wyraźnie ma miejsce we *Wspomnieniach*. Różnica może oczywiście zostać wyjaśniona tym, że w żadnym z dwóch przypadków nie mamy do czynienia z odpowiednikiem werbalnym wypowiedzi Prodikosa, a być może jedynie z korelatem treściowym[22]. Gdyby jednak założyć (co wydaje się wysoce zasadne), że słuchaczom — a więc prawdopodobnie także Czytelnikowi Historycznemu — rozmowy prowadzonej w domu Kalliasa znana była opowieść o Heraklesie (a pamiętajmy, że obecny był tam sam Prodikos), to można zaryzykować tezę, iż mimo pozornego niezaangażowania aksjologicznego wzmianki o rozróżnieniu zaproponowanym przez sofistę, Platon *mógł* celowo uruchomić u słuchacza/czytelnika skojarzenie, zgodnie z którym Prodikos (a być może wszyscy sofiści) byłby rzecznikiem monistycznej koncepcji przyjemności, redukującej ją do efektu doznań związanych jedynie z postrzeżeniami zmysłowymi. Takie z kolei nastawienie słuchacza/czytelnika względem wypowiedzi sofisty może nie być pozbawione znaczenia w kontekście późniejszych

---

[21] Można jeszcze wspomnieć o dwóch kwestiach. Po pierwsze, z obszaru doznań proponowanych przez *Występną* wyłączony jest trud i wysiłek, podczas gdy te elementy stanowią nieodzowny składnik drogi przeciwnej. Po drugie, *Cnota* sugeruje dosyć ciekawą sytuację psychologiczną, z jaką mamy do czynienia u jej przeciwniczki, a mianowicie szukanie doznania jeszcze przed pojawieniem się pragnienia [*epithumia*], co zdaje się sugerować, że wymagana jest tu ciągła aktualność, ciągłe „napełnienie", wykluczające procesualność. To, jakie to niesie za sobą konsekwencje i w jakiej jest relacji do ogólnej psychologii Prodikosa, wymaga dalszych badań.

[22] Szerzej na temat tekstu Ksenofonta i relacji do „oryginału" sofisty zob. R. Mayhew, *Prodicus the Sophist…*, s. 203–206.

rozważań na temat natury przyjemności oraz roli rachunku hedonistycznego.

Następnie w dialogu znajduje się passus zawierający interpretację poematu Symonidesa (*Prt.* 338e–347a), po którym następuje drugi kryzys w dyskusji (*Prt.* 347a–348c) i ponowne rozważenie kwestii jedności cnoty (*Prt.* 348c–351b).

Cnota oraz inne cechy charakteru z nią związane często odnoszone są do aksjologicznego określenia jakości życia ludzkiego, a mianowicie jej posiadanie skutkuje osiągnięciem szczęścia. W *Protagorasie* właśnie dyskusja nad jednością *aretē* daje asumpt do ustosunkowania się do zagadnienia przyjemności. Sokrates rozpoczyna od podziału ludzi na takich, którzy żyją dobrze [*eu dzēn*][23] i źle [*kakōs*] oraz zadaje Protagorasowi pytanie o związek pierwszej jakości życia ze sposobem jego realizacji, a mianowicie, czy może być ona związana z życiem smutnym i cierpiętniczym [*aniomenos te kai odunomenos dzōē*]. Uzyskawszy odpowiedź przeczącą, chce uzyskać zgodę na utożsamienie życia przyjemnego [*hedeōs*] z dobrym [*agathon*], lecz filozof z Abdery dokonuje doprecyzowania, wedle którego byłoby tak tylko wtedy, gdyby źródłem czerpania przyjemności było to, co piękne [*kala*][24]. W wyniku dyskusji (*Prt.* 351c–353a) odnośnie przyjemności sformułowane zostają więc trzy główne stanowiska[25].

I. Stanowisko rzekomo głoszone przez jakąś niedookreśloną grupę [*oi polloi (sc. anthrōpoi)*]: (a) istnieją przyjemności dobre i złe (*Prt.* 351c 3)[26]; (b) to właśnie przyjemność jest jednym z elementów (obok *thumos*, *lupē*, *erōs* i *phobos*), które mogą rządzić [*archein*] człowiekiem (i często to czynią), a nie wiedza, o czym świadczy to, iż ci, którzy poznali to, co najlepsze [*ta beltista*], nie czynią tego, co ono dyktuje, lecz to, co przeciwne, ulegając przyjemności [*hēdonēs hettasthai*] (*Prt.* 352b 3–c 2).

Nie wiadomo, czy Sokrates przedstawia to stanowisko jako takie, które mogłoby reprezentować poglądy konkretnych ówcze-

---

[23] Zwrot ten jest dwuznaczny i można go uznać za synonim pojęć „powodzenie w działaniu" oraz „szczęście"; zob. np. Platon, *R.* 354a: *alla men ho ge eu dzēn makarios te kai eudaimon* oraz Arystoteles, *EN* 1095a 19–20: *to d' eu zēn kai to eu prattein tauton hupolambanousi tōi eudaimonein*. Por. I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, s. 236.

[24] Por. DK 68 B 207 (786 Luria = D 71 Taylor = 139.2 Leszl).

[25] Ta partia dialogu bywa rozmaicie dzielona; zob. B. Manuwald, *Lust und Tapferkeit: Zum gedanklichen Verhältnis zweier Abschnitte in Platons* Protagoras, „Phronesis" 20 (1975), s. 22–24; G. Klosko, *On Analysis of* Protagoras *351b–360e*, „Phoenix" 34 (1980), s. 308.

[26] Co ciekawe, podział przyjemności na dobre i złe pozwala Sokratesowi odrzucić tezę utożsamiającą przyjemność z dobrem w *Politei* (*R.* 505c–d).

śnie żyjących ludzi. Prawdopodobne jest raczej to, że mamy do czynienia z konstrukcją egzemplifikującą bezrefleksyjne, niefilozoficzne podejście do życia oraz przyjemności, w którym brakuje świadomości kryterium rozróżnienia i podziału czegoś na dobre oraz złe, nie dokonuje się rozróżnienia między przyczyną a celem oraz nie waloryzuje się skutków. Wydaje się więc, że jest to raczej zabieg argumentacyjny, który poprzez skonfrontowanie z tym poglądem Protagorasa miałby na celu uznanie prostego stwierdzenia, iż „życie przyjemne jest dobre, a nieprzyjemne złe" (*Prt.* 351b 7–c 1). Prowadzi to jednakże do przeciwstawienia się przez sofistę wspomnianej prostej tezie oraz zmodyfikowanie poglądu żywionego przez „jakąś" grupę[27].

II. Stanowisko Protagorasa: (a) „życie dobre polega na czerpaniu przyjemności z tych [bytów], które są piękne" (*Prt.* 351c 1–2); (b) wśród przyjemności są takie, które nie są dobre (a wśród cierpień [*aniara*] są takie, które nie są złe) oraz są przyjemności obojętne [*oudetera*], czyli ani dobre, ani złe (*Prt.* 351d 4–7); (c) te rzeczy, które są przyjemne, uczestniczą [*metechonta*] w przyjemności lub ją sprawiają (*Prt.* 351d 7–e 1)[28].

Tak sformułowane stanowisko jest niejasne w podobnym stopniu jak poprzednie, chociaż rości sobie prawo do bycia koncepcją filozoficzną. Jedyną konsekwencją, na jaką można wskazać, jest to, że byty piękne są przyczyną przyjemności, a w rezultacie mogą być przyczyną dobrego życia. Dlaczego mogą? Ponieważ nie wiadomo, czy dobre życie polega na wypełnianiu go jedynie tego rodzaju przyjemnościami, czy mogą się w nim pojawić również nie-złe/dobre cierpienia oraz przyjemności obojętne. Nie wiadomo, czym są te ostatnie — czy są obojętne same w sobie, ze względu na przyczynę, czy ze względu na konsekwencje. Nie wiadomo również, na czym polega owo „tajemnicze" uczestniczenie.

III. Teza Sokratesa: (a) „wedle czego [jakieś byty] są przyjemne, wedle tego zarazem są dobre, jeśli coś z nich innego nie wy-

[27] Szerszą interpretację kwestii stanowiska „wielu" zob. H.-D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen...*, s. 190–205.

[28] Nie jest do końca jasne, czy należy użyty tu czasownik *metechein* rozumieć w sensie typowo platońskim jako „uczestniczyć" (tak tłumaczą np. Cambiano, Lombardo & Bell, Allen). Przekład Witwickiego sugeruje relację „zawierania się w X" (podobnie Croiset: „comporte du plaisir"; Giannantoni: „hanno in sé"). Regner tłumaczy go jako „łączyć się z", Taylor „to be characterized by", a Manuwald cały zwrot *hēdonēs metechein* oddaje jako „lustvoll sein". Większość badaczy jest zgodna co do tego, że hedonizm jest stanowiskiem akceptowanym przez Protagorasa; zob. np. D.J. Zeyl, *Socrates and Hedonism...*, s. 251–253; R. Weiss, *Hedonism in the* Protagoras..., s. 21–22; S.R. Hemmenway, *Sophistry Exposed...*, s. 21.

nika [*kath' ho hēdea estin, kata touto ouk agatha, mē ei ti autōn apobēsetai allo*]" (*Prt.* 351c 4–5)[29]. Teza ta w zmodyfikowanej wersji powtórzona zostaje nieco dalej: (b) „o ile [byty] są przyjemne, czy nie są dobre — pytając o przyjemność samą, czy nie jest dobrem [*kath' hoson hēdea estin, ei ouk agatha, tēn hēdonēn autēn erōtōn ei ouk agathon estin*]" (*Prt.* 351e 2–3).

Gdyby zakładać w miarę ścisłą formalną paralelę między tymi sformułowaniami, to: (1) *kath' ho* należy rozumieć jako *kath' hoson*[30]; (2) *kata touto...* jako *ei...*[31]; (3) *mē ei...* jako *hēdonēn....* Oznaczałoby to również, że przeczenie *mē* w (3) neguje całe następujące po nim zdanie[32]. Od strony treściowej (1) i (2) dopuszczają zarówno interpretację ilościową, jak i nieilościową. W pierwszym wypadku, parafrazując, teza brzmiałaby: *w jakim stopniu coś jest przyjemne, w takim też stopniu jest dobre*. Przyjemność byłaby więc tym, co przysługuje danemu bytowi w sposób dopuszczający stopniowanie, a stopień przyjemności jest jednoznaczny ze stopniem bycia dobrym. Takie ujęcie stanowiłoby podstawę do porównywania dwóch bytów i określenia ich wzajemnej relacji (hierarchii). Druga możliwość to nieilościowe wskazanie na pewien aspekt danego bytu — parafrazując: *pod jakim względem coś jest przyjemne, pod tym względem jest też dobre*. To ujęcie pozwala na identyfikację tego, czym jest byt dobry, natomiast nie mówi, czy w obszarze takich dóbr jest jakaś hierarchia. Przy obu przed-

[29] Pomijam tu wyrazy „czy" oraz „nie", które znajdują się w zdaniu z powodu formy pytajnej, dlatego też zostają pominięte w późniejszej wersji.

[30] W przekładach zasadniczo nie widać tej różnicy w tych dwóch sformułowaniach: Witwicki: „o ile [...], czyż przez to samo... [...] o ile..."; Giannantoni: „in quanto sono piacevoli, non sono anche buone [...] in quanto piacevoli non siano anche buone..."; Cambiano: „quanto..., in base a questo [...] Quando [...] le cose piacevoli sono buone, in quanto piacevoli..."; Manuwald: „Sofern es angenehm ist, ist nicht insofern das Angenehme gut... [...] Ist etwas, insofern es angenehm ist, nicht gut?"; Lombardo & Bell: „isn't a pleasant thing good just insofar as it is pleasant [...] Just insofar as things are pleasurable are they good?"; Allen: „insofar as they are pleasant, aren't they in that respect good... [...] whether they're not good insofar as they're pleasant..."; Croiset: „en tant qu'agréable, une chose n'est-elle pas bonne en cela męme manière [...] quand je demande si l'agréable n'pas bon en tant qu'agréable...". Regner zaś całkowicie błędnie oddaje w przekładzie interesujący nas tutaj passus.

[31] Można by domniemywać, że dla pełni paraleli możliwe byłoby uzupełnienie tego zdania poprzez wstawienie przed *ei* albo *dativus toutōi* (por. np.: Tukidydes IV 18, 4, 3–4; Demostenes, *Peri tōn pros Alexandron sunthēkōn*, 16, 7–8) lub zwrot *kata tosouton* (por. np.: Platon, *Sph.* 248e 3; Galenus, *De usu partium*, 318, 16–17; *De alimentorum facultatibus*, 671, 11–12; 711, 9).

[32] Zob. *s.v. mē*, C. I. 1 oraz D 1 [w:] *Greek-English Lexicon*, H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones (eds.), s. 1124. Por. J. Adam, A.M. Adam, *Platonis Protagoras...*, s. 177.

stawionych możliwościach nie wiadomo, czy oprócz przyjemności są jakieś inne dobra/dobro, czy też jest nim wyłącznie *hēdonē* czy też *hēdu*. Wreszcie (3) pozwala na ograniczenie obszaru badawczego do tego, co samo w sobie, nie determinując jednakże jego statusu ontologicznego, wręcz pozostawiając go w bardzo dużym stopniu niedookreślonym. Świadczy o tym chociażby zamienne użycie pojęć *hēdu* oraz *hēdonē*, ponieważ ilustruje według mnie to, że Sokrates/Platon dopuszcza rozwój dyskusji zarówno w odniesieniu do obszaru bytów konkretnych, jak i zjawiska abstrakcyjnego, w zależności od tego, na jakie tory skieruje dyskusję współrozmówca. Nie wiadomo ponadto, czy dobro ograniczone zostaje jedynie do tego, co przyjemne, czy też dopuszcza się istnienie innych dóbr[33].

Wydawałoby się, że kluczowe dla rozwoju dyskusji byłoby rozumienie całego problemu przez Protagorasa, który interpretuje kwestię tożsamości tego, co przyjemne i tego, co dobre [*to auto phainētai hēdu te kai agathon*] (*Prt.* 351e 5–6), co w kontekście poprzednich rozważań (*Prt.* 351b–c) należy prawdopodobnie odczytywać jako poddanie refleksji również kwestii tożsamości dwóch sposobów życia (dodatkowo trzeba pamiętać o zakładanym przez sofistę związku między przyjemnością a pięknem). Jednakże w pierwszej kolejności analizie poddany zostaje zwrot, który pojawia się w ramach tezy głoszonej przez „wielu"[34], a mianowicie co to znaczy „ulegać przyjemnościom" [*hēdones hēttasthai; hēttō einai tōn hēdonōn*][35]. Wskazuje się przy tym, że w naturze ludzkiej tkwi przyczyna w postaci *pathos* albo *pathēma*[36], która

---

[33] Por. analizę tego passusu przez J.C.B. Goslinga i C.C.W. Taylora, *The Greeks on Pleasure*, s. 47–50.

[34] Mimo że mówi się o wielu, nie wiadomo, czy przedstawiana tam teza hedonistyczna powinna być interpretowana w sensie indywidualistycznym, czy też odnosi się do jakiejś grupy ludzi, czy też może całego rodzaju ludzkiego. C.C.W. Taylor (*Commentary*, [w:] Plato, *Protagoras*, C.C.W. Taylor (transl. & notes), Oxford 1976, s. 175 [dalej jako *Commentary*]) sugeruje, że mamy do czynienia z hedonizmem egoistycznym.

[35] Zagadnienie to wiąże się bezpośrednio z kwestią słabości [*akrasia*] natury ludzkiej. Szersze omówienie tego zagadnienia wykraczałoby poza ramy niniejszej pracy. Na ten temat zob. np. *Akrasia in Greek Philosophy*, C. Bobonich, P. Destrèe (eds.), Leiden–Boston 2007.

[36] Zasadniczo w przekładach *pathos* i *pathēma* uznawane są za synonimy i w językach nowożytnych oddawane tym samym odpowiednikiem (Witwicki *pathēma* pomija w tłumaczeniu; Regner: „skłonność", Taylor: *experience* (tak też S. Lombardo & K. Bell oraz Allen); Manuwald: *Erfahrung*; Croiset: *l'accident*; Giannantoni: *accada*; Cambiano: *affezione*). Oba pojęcia są dosyć bogate znaczeniowo, co powoduje duży problem w ich interpretacji. Ich wspólnym mianownikiem jest to, że pochodzą od *paschein*, a więc ujawnia się w nich pewna bierność. Dlatego też można je rozumieć następująco (oprócz znaczeń wymienionych powyżej): „wzru-

sprawia, iż dochodzi do ulegania przyjemności. Ma do tego dochodzić najczęściej w przypadku działań związanych co najmniej z niektórymi przyjemnościami cielesnymi (jedzenie, picie, seks), co do których posiadana jest jakaś postać wiedzy[37], zgodnie z którą można stwierdzić, że są one niegodziwe [*ponēra*] (*Prt.* 353c 8). To jednak nie przyjemność jako taka jest powodem negatywnego wartościowania, lecz mogłyby być to albo negatywne aksjologicznie skutki, jakie dane działania przynoszą w przyszłości, albo samo powodowanie radości [*chairein*] (*Prt.* 353c–d). W tej alternatywie Sokrates opowiada się za pierwszym jej członem. Podobnie jest też z cierpieniami, które mogą zostać uznane za dobre wtedy, gdy w przyszłości ujawnią się ich pozytywne skutki, które znów zostaną zwieńczone przyjemnością, uwolnią lub zapobiegną bólowi [*eis hēdonas apoteleutai kai lupon apallagas te kai apotropas*] (*Prt.* 354a–c). Owo zwieńczenie stanowi zarazem *telos* ludzkiego życia (*Prt.* 354d 2). Ponownie mamy do czynienia z terminem wieloznacznym, od którego interpretacji może zależeć rozumienie całej dyskusji w tym dialogu[38]. Z jednej strony uzasadniona jest interpretacja *telos* w kategoriach celu i to prawdopodobnie celu jedynego oraz ostatecznego. Przyjemność stanowiłaby więc teleologiczny determinant natury ludzkiej, określający działanie człowieka w szczególności w sferze etycznej. Byłaby również dobrem (por. *Grg.* 499e) lub dobrem najwyższym (jeśli przyjmiemy, że istnieje jakaś zhierarchizowana klasa dóbr), a być może również gwarantem życia szczęśliwego. Z drugiej strony, można interpretować jako kryterium — stanowiłaby stan lub proces, którego odpowiednia ilość (maksymalna lub możliwie jak najbardziej zbliżona do maksimum) świadczy o tym, że życie ludzkie można określić mianem dobrego[39].

---

szenie", „uczucie", „namiętność", „stan", „właściwość". W kontekście medycznym oba pojęcia używane są na określenie choroby lub jej objawów.

[37] Platon wprawdzie użył czasownika *ginōskō*, który ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy („postrzegać", „rozróżniać", „myśleć", „osądzać"), ale w odniesieniu do *Prt.* 352b w przekładach oddawany jest w miarę podobnie: Witwicki: „rozumieć", Regner: „wiedzieć"; Lombardo & Bell oraz Allen: *know*; Cambiano: *conoscere*; Giannantoni: *riconoscere*; Manuwald: *wissen*.

[38] Por. tłumaczenia: Witwicki: „wzgląd"; Regner: „powód"; Cambiano, Giannantoni: *fine*; Allen: *end*; Croiset: *criterium*; Manuwald: *Ziel*; Jowett: *end or standard*; Lombardo & Bell: *criterion*. Jaeger (*Paideia*, s. 678, przyp. 71) stwierdza, że termin *telos* właśnie w *Protagorasie* pojawia się u Platona po raz pierwszy. H.-D. Voigtländer (*Die Lust und das Gute…*, s. 30, przyp. 51) uznaje, że mamy tu do czynienia nie tylko z celem jako pewnym końcem w czasie, lecz również celem w sensie idealnym.

[39] Termin *kritērion* występuje u Platona jedynie trzy razy. Dwukrotnie w *Te-*

Takie ujęcie pozwala na sformułowanie względności wartości poszczególnych doznań (lub przedmiotów będących ich przyczynami), w tym — co ciekawe — również radości, które można ująć w postaci kolejnych tez:

1. Przyjemność sprawiająca przyjemność jest dobra.
2. Przyjemność jest zła, o ile powoduje większe cierpienia niż ona sama.
3. Radość jest zła, jeśli pozbawia przyjemności lub sprawia ból większy od przyjemności.
4. Doznawanie bólu związane wyłącznie z bólem jest złe.
5. Doznawanie bólu jest dobre, o ile uwalnia od większego bólu lub sprawi większą przyjemność.

Jak widać z powyższych tez, nierelatywne określenie dobra zachowane zostaje na razie wyłącznie w tezach 1 i 4, natomiast w pozostałych wypadkach mamy do czynienia z koncepcją, którą w terminologii Władysława Tatarkiewicza można by określić komparatywizmem[40]. Kluczowymi terminami w tym przypadku okazują się być zwroty *aksios einai* — „być wartym" oraz *anaksios einai* — „być niewartym"[41]. Zadane przez Sokratesa pytanie nawiązuje do przytoczonej już tezy III, nieco jednak modyfikując jej brzmienie:

IV. wedle czego [*kata ti*] dobro jest niewarte zła lub zło dobra? (*Prt.* 355d 6–7).

Przy wzięciu pod uwagę względności, kiedy jeden element można przedkładać nad drugi ze względu na większy/mniejszy ich stopień [*mallon kai hētton*] lub nadmiar/niedomiar ilościowy

---

ajtecie (*Tht.* 178b 6; c 1) w dyskusji z tezą *homo-mensura* Protagorasa, a raz w *Politei* (*R.* 582a 6). Por. G. Striker, *Kritērion tēs alētheias*, Göttingen 1974, s. 55–56.

[40] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa–Lublin–Łódź–Kraków 1919, s. 18–19.

[41] C.C.W. Taylor (*Commentary*, s. 186) zwraca uwagę na to, że w tym miejscu trzeba unikać „potentially confusing overtones of 'worthy' and 'unworthy'". Tymczasem należy wciąż pamiętać, że mamy tu nie tylko do czynienia z debatą aksjologiczną, lecz również moralną. Nie bez powodu nieco wcześniej (*Prt.* 355a 1–3) obok kwestii tożsamości dobra i przyjemności pojawia się pytanie o to, czy czymś wystarczającym jest życie przyjemne, pozbawione przykrości [*arkei* [...] *hēdeōs katabiōnai ton bion aneu lupōn*]. Inne tłumaczenia: Witwicki: „być zdolnym" — „nie być zdolnym"; Regner: „dorównywać" — „nie dorównywać"; Manuwald: *wert sein — nicht wert sein*; Allen: *weigh enough — don't weigh enough*; Lombardo & Bell: pomijają w tłumaczeniu; Croiset: *ne méritait pas — le méritait-il*. Cyceron w zachowanym fragmencie tłumaczenia Platońskiego dialogu greckie terminy tłumaczy jako *dignitas* i *indignitas*; zob. M.T. Cicero, *Opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta*, vol. IV 2, I.C. Orelius (ed.), Turici 1828, s. 477.

[*huperbolē kai elleipsis*][42], również tezy sformułowane w sposób absolutny można przeformułować oraz przedstawić je jako reguły odpowiedniego działania (w odniesieniu do doznań lub przedmiotów będących ich przyczynami):

1a. Przyjemność jest dobra — to znaczy *należy* ją wybierać — wtedy, gdy jest większa jakościowo lub ilościowo od innej przyjemności.

1b. Przyjemność jest zła — to znaczy *nie należy* jej wybierać — wtedy, gdy jest jakościowo lub ilościowo mniejsza od innej przyjemności;

2a. Doznawanie bólu jest dobre — to znaczy *należy* je wybrać — wtedy, gdy jakościowo lub ilościowo jest mniejsze od innego doznania bólu.

2b. Doznawanie bólu jest złe — to znaczy *nie należy* go wybierać — wtedy, gdy jakościowo lub ilościowo jest większe od innego doznania bólu.

Przy dostrzeżeniu przewagi cierpień należy powstrzymać się od działania [*ou praktea*]. Natomiast przy przewadze przyjemności — bez względu na rozpiętość czasową między porównywanymi doznaniami — jeśli tylko wspomniana przewaga zachodzi, „należy podjąć to działanie, w które byłoby się zaangażowanym" [*tautēn tēn praksin prakteon en hēi an taut' enēi*] (*Prt.* 356a 8–c 1)[43].

Należy podkreślić, że całość analizowanej powyżej argumentacji dotyczy obszaru, który należy określić mianem racjonalnego. Dostrzega się to przede wszystkim w powiązaniu dyskusji z koncepcją wiedzy [*epistēmē*], mądrości [*sophia*] i cnoty [*aretē*] oraz sformułowaniach tezy poddawanej badaniu: jak człowiek może wybrać zło, rozpoznawszy je jako zło, lub jak człowiek może nie czynić tego, co najlepsze, rozpoznawszy to jako takie właśnie. Czwartym elementem wskazującym, że dyskusja toczy się w ramach racjonalności, jest związek z *technē*, jak już bowiem wia-

---

[42] Platon używa metafory wagi szalkowej (*dzugon* — *Prt.* 356b 2; por. *R.* 550e — ważenie bogactwa i cnoty; *Ti.* 63b — ważenie elementów), która zakłada jakiś rodzaj współmierności. Tę ostatnią kwestię oddziela od zagadnienia hedonizmu H.S. Richardson w artykule *Measurement, Pleasure, and Practical Science in Plato's* Protagoras, „Journal of the History of Philosophy" 28 (1990), s. 7–32. Nie chodzi więc jedynie o traktowanie przyjemności jako pewnego sumarycznego *compositum* złożonego z jednostek o danej wielkości (zob. C.C.W. Taylor, *Commentary*, s. 186–187), lecz również stopień intensywności jednej takiej przyjemności.

[43] Należy zwrócić uwagę, że różnicę czasową w tym wypadku traktuje Platon tak samo jak różnicę odległości, co według Taylora (*Commentary*, s. 193–194) jest nieuprawnione i mylące.

domo z *Obrony Sokratesa* tym, co zafascynowało Sokratesa była posiadana przez rzemieślników wiedza (*Ap.* 22c–d).

Platoński Sokrates zdaje sobie sprawę z tego, że jeśli akceptujemy względność czegokolwiek, to może ona być interpretowana w sposób subiektywistyczny (*Prt.* 356c), to znaczy sugerowany między innymi przez słynną Protagorasową tezę *homo-mensura*: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy [*chrēmata*], tych które są, jak są, tych które nie są, jak nie są" (DK 80 B 1). W wypadku przyjemności i doznawania bólu również mamy do czynienia z mierzeniem, a więc istniałoby niebezpieczeństwo, że rolę miary spełniać miałby człowiek. W takim, wyłącznie podmiotowym ujęciu mamy jednak do czynienia ze sferą tego, co się jawi [*to phainomenon*], a co stanowi również swoistą ułudę [*phantasma*][44], która posiada właściwą sobie, prawdopodobnie dużą, moc czy też władzę oddziaływania (*dunamis* — *Prt.* 356d 4; *kuros* — *Prt.* 356d 8). W celu zapewnienia sobie dobrego, słusznego i pomyślnego działania [*eu prattein*], co ma skutkować ocaleniem życia [*soteria tou biou*][45], należy odwołać się więc do odpowiedniego narzędzia, którym jest umiejętność miernicza [*technē metrētikē*], będąca jednocześnie wiedzą (*Prt.* 356c–357a). Dzięki temu wydaje się być rozwiązany jeden z problemów postawionych wcześniej, a mianowicie to, czym jest uleganie przyjemności [*to hedonēs hēttō einai*]. Wedle Platońskiego Sokratesa w przypadku dokonywania wyboru pomiędzy przyjemnością a cierpieniem ulega się pierwszej z powodu głupoty [*amathia*], będącej konsekwencją nieznajomości umiejętności mierniczej (*Prt.* 357d–e).

Czym jednak jest owa umiejętność i wiedza? W samym *Protagorasie* Sokrates odwołuje się do analogii z ważeniem, do okre-

---

[44] Por. Platon, *Cra.* 386d 8–e 3: „Tak więc, jeśli wszystko dla wszystkich nie jest zawsze i jednocześnie podobnie, ani każde poszczególne [spośród bytów] swoiście każdemu, jasne jest, że rzeczy same z siebie [*auta hauton pragmata*] mając pewną istotę [*ousia*] są stałe, ani ze względu na nas, ani przez nas nie wypaczane naszym wyobrażaniem sobie [*hēmeterōi phanasmati*] to tak, to inaczej…". *Phantasma* jako rezultat subiektywności zob. *Prm.* 165a–d; *phantasma* jako coś pośledniego w hierarchii bytowej zob. np. *R.* 510a, 599a.

[45] Szerzej zob. M. Wesoły, *La salvezza della vita: 'un'arte e una scienza del misurare (*Protagora*, 356c–357a)*, [w:] *Il* Protagora *di Platone…*, G. Casertano (cur.), s. 513–527. Wesoły uważa (*ibidem*, s. 519), że *metretikē technē* stanowi dokładne kryterium wyboru, które pozwala człowiekowi ocalić życie. Tymczasem wydaje się, że owa *technē* stanowi jedynie narzędzie, natomiast kryterium czyli coś, na podstawie czego oceniamy nasze życie — stwierdzamy, czy je ocaliliśmy — stanowi ilość przyjemności. M. McCoy (*Plato on Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge 2008, s. 68) uznaje, że właśnie ocalenie życia jest celem życia człowieka, a skoro to samo ma na celu rachunek hedonistyczny, to zachodzi zgodność między tą koncepcją a filozofią Protagorasa.

ślania wielkich i małych wielkości [*mēkē*] oraz do obszaru liczbowego — definiowanego jako zbiór tego, co parzyste i nieparzyste[46] — w których można precyzyjnie określać więcej i mniej (*Prt.* 356b–e). Jednakże dyskusja na ten temat zostaje odłożona na później (*Prt.* 357b). Jak wiadomo z *Fileba*, liczyć można to, co postrzegalne, na przykład woły lub obozy wojskowe, albo dokonywać tego *filozoficznie*, przyjmując, że liczenie odbywa się na wielości jednostek [*monas*], które są wzajemnie niezróżnicowane (*Phlb.* 56d–57a)[47]. Z kolei w *Polityku* (*Plt.* 285e–285a) sztuka mierzenia obejmuje dwie części, z których jedna określa byty pod względem długości czy prędkości, druga z kolei określa byty pod względem stosowności [*prepon*], odpowiedniego czasu [*kairos*] czy powinności [*deon*]. Każdy z bytów pierwszego rodzaju jest mierzony względem przeciwieństwa [*pros tounantion*] (a więc na przykład dłuższe-krótsze czy też szybsze-wolniejsze), z drugiego rodzaju z kolei wyznaczany jest jako środek między skrajnościami [*to meson tōn eschatōn*]. Całość sztuki mierzenia w pewien sposób „zakotwiczona" jest w metodzie synoptyczno-diairetycznej, dzięki której też oba rodzaje mierzenia są od siebie zależne. Można dostrzec także, że mamy tu do czynienia nie tylko z aspektem czysto kwantytatywnym, lecz również jakościowym[48]. Co ciekawe, również w tym wypadku dyskusja nad umiejętnością mierzenia nie jest pogłębiana, a pojawia się jedynie jako dygresja. Jak zaznacza Gaiser, owo ustalenie środka między skrajnościami z jednej strony tożsame jest z określeniem dobra we wszelkich możliwych zakresach bytowych i ugruntowaniem cnoty [*aretē*], z drugiej zaś pozwala na znalezienie w świecie zjawisk odpowiednich środków działania i ich zrealizowanie.

---

[46] Tak definiował liczbę Filolaos — DK 44 B 5 = fr. 5 Huffmann; szerzej zob. C.A. Huffman, *Philolaus of Croton...*, s. 178–193.

[47] A. Wedberg (*Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm 1955, s. 125–127) słusznie zauważa, że w przypadku stosowania liczby mamy do czynienia z dwojaką możliwością liczenia i dwojakim zróżnicowaniem jednostek. Po pierwsze, możemy liczyć dowolne obiekty zmysłowe, np. wół + obóz, lub jakąś liczbę obiektów tego samego rodzaju, np. wół + wół, które z racji przynależności do obszaru zmysłowego (*genesis*) ze swej natury będą różne. Por. Arystoteles *Metafizyka*, 1090b 32–36 (= *partim* fr. 28b Gaiser = fr 63 Richard).

[48] Zob. Y. Lafrance, *Métrétique, mathématiques et dialectique en* Politique *283c–285c*, [w:] *Reading the* Statesman..., C.J. Rowe (ed.), s. 95; K.M. Sayre, *Metaphysics and Method in Plato's* Statesman, Cambridge 2006, s. 139, 171–190; M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al „Politico" di Platone*, Milano 1996, s. 124. Związek mierzenia (liczby) i podziału dostrzec można wyraźnie w *Filebie* (*Phlb.* 18c–d), gdzie zostaje wyjaśnione, czym jest *grammatikē technē*.

> Sposób myślenia w kategoriach „właściwego środka" nie oznacza, że Platon postrzegał dobro jako kompromis — pragmatyczną równowagę między tym, co większe i mniejsze. [...] Platon pojmował *aretē* raczej jako rezultat konstruktywnego połączenia (zmieszania, powiązania) dwóch wzajemnie uzupełniających się wartości, które dzięki wzajemnemu związkowi intensyfikują się w przewyższającą je formę tego, co najlepsze [*Bestform*][49].

Oczywiście, zarówno ten, kto posługuje się metodą genetyczną w badaniu twórczości Platona, jak i zwolennik założenia, że każdy dialog należy badać oddzielnie, bez odniesienia do innych, zgłoszą zastrzeżenia do odnoszenia wypowiedzi z *Polityka* do ustaleń poczynionych w *Protagorasie*. Nie mamy oczywiście całkowitej pewności, czy *metrētikē technē*, o której mowa w obu dialogach, jest tą samą umiejętnością, nie wiemy jednakże również, że tak nie jest. Zastanawiające i warte uwagi jest jednak to, że w obu przypadkach dyskusja nad nią nie jest pogłębiana, co może sugerować, że w łonie Akademii wciąż trwa debata nad jej charakterem. Być może był on dookreślany w tak zwanej niespisanej nauce [*agrapha dogmata*], ale co do tego nie mamy niemal żadnej pewności.

W przypadku rozumienia tego, czym jest owa umiejętność mierzenia w *Protagorasie*, nawet poprzez odniesienie do *Polityka*, napotykamy szereg trudności. Po pierwsze, sprawę mierzenia komplikuje powiązanie kwantytatywnego i jakościowego sposobu jego dokonywania. Wydaje się, że można by podjąć próbę redukcji tego zagadnienia jedynie do pierwszego aspektu. Jednakże wtedy, jak słusznie zauważa Richardson[50], wystarczyłoby dokonać prostego rachunku: dzięki wykonanemu działaniu A uzyskam daną B ilość jednostek przyjemności; dzięki wykonaniu działaniu D uzyskam daną ich ilość E; jeśli $B > E$, należy wybrać działanie A. Założyć oczywiście należy, że istnieje coś takiego jak „jednostka przyjemności" oraz że przynajmniej w pewnych zakresach (jak na przykład w odniesieniu do bytów cielesnych, o którym mowa w *Protagorasie*) przyjemności są na tyle współmierne, iż da się do nich stosować ową jednostkę[51]. Sytuacja staje się bardziej skomplikowana, gdy weźmiemy pod uwagę

---

[49] K. Gaiser, *Platonische Dialektik – damals and heute*, [w:] *Antikes Denken – Moderne Schule*, H.W. Schmidt, P. Wülfing (hrsg.), Heidelberg 1988, s. 99–100. Autor ten wyróżnia sześć metod Platońskiej dialektyki: *elenchos*, *diairesis* i *synagogē*, analiza i synteza, *mesotes*, *hupothesis*, *mimesis*. Por. H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, s. 146–177.

[50] H.S. Richardson, *Measurement, Pleasure, and Practical Science...*, s. 16–17.

[51] Zapewne w pewnym zakresie można taką ilościową miarę znaleźć, gdyż — jak wiemy z *Praw* (*Lg.* 733a–e) — zarówno przyjemnościom, jak i przykrościom

dwa podstawowe aspekty życia człowieka — cielesny i duchowy. Gdy mamy do czynienia z czynnością A′, która oferuje B′ jednostek przyjemności cielesnej i C jednostek przyjemności duchowej oraz z czynnością D′, która oferuje E′ jednostek przyjemności cielesnej oraz F jednostek przyjemności duchowej, to należy wybrać czynność A′ wtw., gdy $(B' + C) > (E' + F)$ (co zachodzi również wtedy, gdy $(B' > E') \wedge (C = F)$ lub $(B' = E') \wedge (C > F)$). Pamiętając jednak rozważania prowadzone w analizowanym dialogu, sytuacja może być jeszcze bardziej skomplikowana, ponieważ należy uwzględnić nie tylko przyjemność, lecz również przykrość. Co więcej, należy je uwzględniać nie tylko pod kątem ich wielkości, lecz również należy brać pod uwagę ich bliskość lub oddalenie w czasie, długość ich trwania jako doznania (przy czym można by założyć, że trwanie w czasie można podzielić na poszczególne jednostki) oraz zdolność oceny przez podmiot.

Prawdopodobnie jednak sam zbiór przyjemności cielesnych nie jest zbiorem, którego elementy są ze sobą współmierne, a więc nie mogą być określane jedną miarą. Wystarczy bowiem spojrzeć na przedstawianą przez Platona hierarchię dóbr. W *Prawach* wśród dóbr ludzkich wymieniane są: zdrowie, uroda, siła i bogactwo[52]. „Prawdziwa" wartość tego zbioru dóbr zależna jest od posiadania dóbr wyższego rzędu. Wydaje się jednak, że również w jego obszarze można wskazać na zależności — uroda i siła są uwarunkowane zdrowiem, bogactwo zaś pozostałymi trzema[53]. Trudno jednak stwierdzić, czy przyjemność czerpana z jedzenia zdrowej żywności (dla zdrowia) oraz z uprawiania sportu (dla zyskania siły) są przyjemnościami współmiernymi. Czy podob-

---

przysługują takie własności jak liczność [*plēthos*], wielkość [*megethos*], gwałtowność [*sphodrotēs*] i równość [*isotēs*]. Zob. K. Schöpsdau, *Kommentar II*, s. 272–277.

[52] Nie jest to każda postać bogactwa, lecz taka, która stanowi konsekwencję stosowania *phronēsis* (*Lg.* 631c 4–5). Przypomina to stosunek do bogactwa u Demokryta, dla którego „pozyskiwanie bogactwa nie jest nieużyteczne, pozyskiwanie zaś niesprawiedliwe jest ze wszech miar złem" (DK 68 B 78 = fr. 638 Luria = fr. XLV Ruiu [Democrito, *Massime*, G. Ruiu (cur.), Milano 2011]).

[53] Platon, *Lg.* 631b–c; por. *Lg.* 660e-662a. Podobny zbiór dóbr pojawia się już w tradycji przedplatońskiej. Solon (fr. 13, 37–42 West) wspomina o zdrowiu, urodzie i bogactwie. Z kolei w jednym ze skoliów attyckich (890 Page [*Poetae melici Graeci*, D.L. Page (ed.), Oxford 1962]) attyckich wymienia się zdrowie, urodę, dobrobyt i młodość (przekład obu tekstów w: *Liryka starożytnej Grecji*, s. 398, s. 443–445). Por. Platon, *R.* 491c (negatywne oddziaływanie na człowieka); *Euthd.* 279a–b; *Men.* 87e. Zob. K. Schöpsdau, *Kommentar I*, s. 181 (Platon, *Nomoi I–III*, K. Schöpsdau (Übers. & Komm.), Göttingen 1994). C. Bobonich (*Plato's Theory of Goods in the* Laws *and* Philebus, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 11 (1995), s. 104–105) słusznie zauważa, że zależność między dobrami wyższymi i niższymi należy odróżniać od kwestii instrumentalności dóbr.

nie może być w przypadku dóbr „wyższego rzędu", do których w *Prawach* zalicza się kolejno: *phronēsis*, cechująca się roztropnością dyspozycja duszy wsparta na rozumie [*meta nou sōphrōn psuchēs heksis*], sprawiedliwość, męstwo (*Lg.* 631c)[54]? Trudno na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć, czy można bowiem być mężnym lub sprawiedliwym, nie posiadając *phronēsis*? Gdyby jednak jakimś trafem udało się komuś dokonać czynu mężnego bez udziału *phronēsis*, to prawdopodobnie nie wiązałoby się to z taką przyjemnością, jak przy dokonaniu go wraz z nią (i to nie w sensie kwantytatywnym). Chociaż niewspółmierność w obszarach cielesnym i duchowym, traktowanych oddzielnie, możne zostać uznana za dyskusyjną, choć ewentualnie możliwą do zaakceptowania, to bez wątpienia niewspółmierne są wartości, a więc również przyjemności, z tych dwóch sfer odniesione wzajemnie do siebie. Potwierdza to nie tylko wspomniana zależność tego, co związane z ciałem od tego, co duchowe, lecz także rozważania prowadzone w poprzednich rozdziałach. Jednym z podstawowych ustaleń, jakie tam poczyniono, a do których w swym życiu powinien dotrzeć filozof, jest dostrzeżenie, uznanie różnicy i właśnie niewspółmierności między tym, co ważne dla ciała i dla duszy (i przyjemnościami w nich występującymi).

Czy kwantytatywna niewspółmierność w zakresie przyjemności cielesnych może być uzasadniana również z punktu widzenia zdolności oceny przez podmiot doznający? Innymi słowy, czy odczuwanie przyjemności z bycia (tylko) zdrowym jest kwantytatywnie mniejsze niż z bycia zdrowym i pięknym lub zdrowym, pięknym i silnym? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie jest zależna — przynajmniej w kontekście filozofii Platona — od rozwiązania kwestii wspomnianej w poprzednim akapicie. O ile różnica przedmiotowa możliwa jest do zredukowania do aspektu ilościowego, o tyle jej podmiotowy „odbiór" będzie również zróżnicowany kwantytatywnie. Jeśli zaś nie, to również percypowanie będzie miało charakter jakościowo różny. Wydaje się także, że nie będzie różnic — przynajmniej co do przyjemności płynącej z powyższych czterech stanów — między poszczególnymi jednostkami, co w obrębie przyjemności cielesnych i duchowych gwarantowane jest obiektywnie takim samym stanem danego elementu natury ludzkiej (zdrowie i odwaga są takie same u X i Y, a więc są źródłem takiej samej przyjemności). Odmienności kwalitatywne

[54] Por. Platon, *Phlb.* 66a–c: (1) *metron, metrion, kairon, aidion*, (2) *summetron, kalon, teleon, hikanon*, (3) *noun, phronēsis*, (4) *epistēmē, technē, orthē doksa*, (5) *hēdonai alupoi* (*katharai*). Szerzej zob. D. Frede, *Kommentar*, s. 357–362.

i kwantytatywne można prawdopodobnie dopuścić w obrębie czegoś, co można by nazwać „przyjemnościami instrumentalnymi". Weźmy na przykład jedzenie szpinaku dla zdrowia, któremu towarzyszy przyjemność. Jedna osoba może odczuwać przyjemność z jedzenia tej rośliny, inna nie (może nie lubić smaku szpinaku); jedna może odczuwać mniejszą przyjemność z jedzenia niż inna osoba.

Na koniec można wspomnieć o jeszcze jednym zagadnieniu związanym z rachunkiem hedonistycznym, a mianowicie o kwestii podejścia do rachunku w *Protagorasie* i *Fedonie*. W pierwszym dialogu jest on wychwalany, stanowi warunek wystarczający dla osiągnięcia *aretē*, w drugim z kolei uznawany jest za szkodliwy, nieprzystający filozofowi (a jedynie miłośnikowi ciała) i przeszkadzający w osiągnięciu *aretē*[55]. Rozdźwięk ten jest jednak widoczny jedynie wtedy, gdy nie uwzględni się jakościowego rozróżnienia na przyjemności duchowe oraz cielesne. I chociaż istnieje możliwość, że w *Protagorasie* pomija się *teoretyczne* rozważanie przyjemności innych niż cielesne[56], to warto zwrócić uwagę na prolog i zakończenie dialogu. Sokrates, spotykając się z przyjacielem, zostaje poproszony o opowiedzenie o dyskusji z sofistą i nie tylko czerpie radość [*charis*] z opowiadania, lecz, dostrzegając chęć wysłuchania, stwierdza, że w ten sposób owa radość zostaje podwojona [*diplē charis*] (*Prt.* 310a 5–7). Jak już wiemy, Sokrates odżegnuje się od Prodikosowego zbędnego rozróżniania wyrazów, a więc możemy przyjąć, że radość może być utożsamiona z przyjemnością. Nie wydaje się więc, iżby chodziło o przyjemność wyłącznie cielesną (być może *timbre* głosu Sokratesa budził odczucie przyjemności w słuchaczach), lecz byłaby to jednak przyjemność moralno-intelektualna. Podobnie na końcu Sokrates zwraca uwagę na konieczność przedyskutowania kwestii, czym jest *aretē*, a uczyniłby to z Protagorasem „z najwyższą przyjemnością" [*hēdista*] (*Prt.* 361d 6). Również w tym wypadku trudno dopatrywać się przyjemności wyłącznie cielesnej[57]. Gdyby nawet jednak nie brać pod uwagę tych pierwszych i ograni-

---

[55] R. Weiss, *The Hedonic Calculus in the* Protagoras *and the* Phaedo, „Journal of the History of Philosophy" 27 (1989), s. 511–512. Autorka ta krytykuje przede wszystkim ustalenia J.C.B. Goslinga i C.C.W. Taylora, którzy odpowiadają jej w artykule *The Hedonic Calculus in the* Protagoras *and the* Phaedo*: A Reply*, „Journal of the History of Philosophy" 28 (1990), s. 115–116.

[56] Dwa odmienne stanowiska w tej kwestii prezentują np. M. McCoy, *Plato on the Rhetoric…*, s. 67 oraz J.D.G. Evans, *A Plato Primer*, Ithaca 2010, s. 95.

[57] Por. E.J. de Sterke, *"Doppelt ist die Freude". Zum* Protagoras *im Spiegel des platonischen Lustdiskurses*, [w:] *Philosophie der Lust…*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), s. 26–27.

czać się do sfery cielesnej i związanych z nią przyjemności, to dostrzec można, że motywacja „hedonisty" z *Protagorasa* nie jest negatywna — strach przed utratą przyjemności, lecz pozytywna. Także w sferze cielesnej ma on na względzie dążenie do obiektywnie dobrego stanu ciała (na przykład zdrowie — *Prt.* 354b). Dlatego w tym zakresie rachunek w pierwszym rzędzie będzie dotyczył przyjemności oraz przykrości „instrumentalnych", dzięki którym uzyska się odpowiedni stan, a wraz z nim odpowiednią „porcję" przyjemności. Na poziomie zaś wyższym filozof musi uwzględnić hierarchię przyjemności cielesnych, a na najwyższym skorelować dany wynik z hierarchią przyjemności duchowych.

ROZDZIAŁ V
Paideutyczny i polityczny wymiar przyjemności



Ostatnim aspektem, jaki zostanie przedstawiony w niniejszej pracy, jest paideutyczno-polityczny wymiar *hēdonē*. Znając bowiem charakter tego doznania, mogąc dzięki temu odrzucić koncepcje, które ten charakter niewłaściwie ujmują, a także mając wiedzę o różnych jego odmianach, filozof może przystąpić do obserwacji nastawienia ludzi do *hēdonē*, aby ocenić stan moralny obywateli oraz wdrożyć odpowiednie zmiany i regulacje, które umożliwiłyby funkcjonowanie społeczeństwa w sposób prawidłowy.

Jak wiadomo, Platon w swych pismach zawarł dwa filozoficzne projekty ustrojów nowych polis. Jeden z nich, przedstawiony w dziele *Politeia*, budowany jest niejako „od góry". Przyjąwszy bowiem daną wizję człowieka jako istoty strukturalnie złożonej z warstwy duchowej oraz cielesnej, z których druga powinna być podporządkowana pierwszej (która z kolei okazuje się również strukturalnie złożona, tym razem z trzech warstw), oraz zasadę homoiotetyczności[1], polis odzwierciedla tę strukturę w głównej mierze w sposobie podziału społeczeństwa. Z kolei projekt zawarty w *Prawach* (*Nomoi*) wychodzi niejako „od dołu" i za punkt wyjścia przyjmuje, jak wskazuje to sam tytuł dzieła, pewien model prawny, którego realizacja ma zapewnić ludziom zamieszkującym tę polis szczęśliwe życie. W tych ramach ogromną rolę odgrywa wychowanie [*paideia*], jakiemu powinni zostać poddani obywatele, aby można było polis uznać za właściwie ukonstytuowaną, a jej obywateli za szczęśliwych.

Jak się okazuje, niemałą rolę w obszarze wychowania odgrywa wykształcenie odpowiedniego stosunku do przyjemności. Jak bowiem dowiadujemy się z początku *Praw*,

> jeśli badać się zamierza prawa ludzi, to niemal całe dociekanie [*skepsis*] dotyczy przyjemności i przykrości [obecnych] w obyczajach *po-*

---

[1] Zasadzie homoiotetyczności oraz jej konkretyzacjom w postaci zasad paradeigmatycznej i mimetycznej w filozofii greckiej poświęcona będzie kolejna, przygotowywana przeze mnie monografia.

> *leis* i osób prywatnych. Są to bowiem dwa źródła swobodnie tryskające z natury, z których [jeśli] ten, kto czerpie, [wie] skąd, kiedy i ile trzeba [zaczerpnąć], jest szczęśliwy, a podobnie *polis*, osoba prywatna oraz wszelka istota żywa, a ten, kto nie wie i [czyni to] w nieodpowiednim czasie, żyje przeciwnie do tamtego[2].

Jak widać, główny nacisk położony zostaje na posiadanie wiedzy w dziedzinie dwóch doznań — *hēdonai* i *lupai*, która to wiedza dotyczy ich pochodzenia, stosowności w czasie oraz ilości[3]. Jest to oczywiście związane z rozpoznaniem specyfiki natury ludzkiej, dla której cechą w najwyższym stopniu ludzką [*anthrōpeion malista*] jest występowanie obok dwóch powyższych doznań również pragnienia (*Lg.* 732e 4–5). Filozof-polityk, posiadając taką wiedzę, może bowiem już od dzieciństwa poprzez zabawę[4], a później poprzez poważne zainteresowanie daną dziedziną, „przysposabiać" jednostkę do danego zawodu lub funkcji. A wychowawca czyni to nie inaczej, jak próbując skierować pragnienia i odczuwanie przyjemności na przedmiot, w którym odnajdą oni swe spełnienie [*telos*][5]. Platon ma świadomość, jak ważnym momentem w życiu człowieka jest jego dzieciństwo, a nawet już okres, kiedy dziecko znajduje się w łonie matki. Przyjmuje za ogólną zasadę, że właściwe życie [*orthos bios*] nie polega na uganianiu się wyłącznie za przyjemnościami cielesnymi, ani całkowitym unikaniu tego, co przykre, lecz na zachowaniu w obu doznaniach miary [*meson*], która w efekcie daje stan zwany pogodą ducha [*hileōs*]. W takim właśnie stanie powinna znajdować się już kobieta w ciąży, a później dziecko (*Lg.* 792c 9–e 7). Ów stan

---

[2] Platon, *Lg.* 636d 5–7, tłum. M. Maykowska (przekład zmodyfikowany, uzupełnienia w nawiasach A.P.); Por. Platon, *Lg.* 631e; *Phlb.* 61c 5, 62d 4–7; Arystoteles, *EN* 1105a 10–12.

[3] Zastosowanie tych trzech kryteriów dostrzec można również w regulacji sfery seksualnej mającej na celu ograniczenie zbytniego „rozdmuchania" erotyki wśród obywateli; zob. Platon, *Lg.* 841a–b; K. Schöpsdau, *Kommentar I–III*, s. 205.

[4] O roli zabawy w wychowaniu zob. np. R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's* Laws, Indianapolis 1983, s. 130–132. Ogólnie o wychowaniu w starożytnej Grecji np.: H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969 (na stronach 116–120 omówione jest wychowanie na poziomie podstawowym) oraz W. Jaeger, *Paideia*, *passim* (na stronach 1186–1194 w oparciu o *Prawa* omawia Jaeger wychowanie dzieci).

[5] Platon, *Lg.* 643c 6–8; por. 793a 2–5; *R.* 441a–b. Ujęcie związku między przyjemnością a przykrością w postaci zmieszania, a właściwego postępowania jako swoistego środka w sposób oczywisty nawiązuje do ustaleń z *Fileba*; zob. H.J. Krämer, *Arete bei Platon...*, s. 191–194. Ani w *Prawach*, ani w *Politei* nie mamy oczywiście do czynienia z jakąkolwiek pochwałą jednostki; zob. N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the* Republic, London–New York 1993, s. 62. O wychowaniu zawodowym szerzej zob. np. R.C. Lodge, *Plato's Theory of Education*, London 2000, s. 41–59.

„pogody ducha" w *Prawach* określany jest mianem „boskiego", co jednak nie oznacza— jak słusznie zauważa Lisi[6] — jakiegoś niemożliwego do osiągnięcia ideału, lecz stan jak najbardziej osiągalny dla człowieka. Przyjemność powiązana z *philia* (obok przykrości powiązanej z odrazą [*misos*]) są też pierwszymi postrzeżeniami, których doświadcza człowiek po narodzeniu i to one stanowią niejako punkt wyjścia na drodze ku *aretē*. Właściwie w tym pierwszym okresie, kiedy niedoskonała istota ludzka nie posługuje się jeszcze *logosem*, prawidłowe/słuszne [*orthōs*] ujawnianie się tych doznań, polegające na ich odpowiednim zestrojeniu [*sumphōnia*], jest już świadectwem podstawowej, pierwotnej postaci *sōphrosunē* czy też *aretē*[7]. Wiemy — o czym świadczą wypowiedzi dotyczące procedury anamnetycznej (*Phd.* 72e–76a) — że natura danej osoby jest już wstępnie ukształtowana na poziomie intelektualnym. Otóż okazuje się, że taka predyspozycyjność przejawia się również w aspekcie moralnym. O ile jednak w pierwszym przypadku źródłem wiedzy jest to, co transcendentne, o tyle w drugim najprawdopodobniej mamy do czynienia z konsekwencją (nie)odpowiedniego sposobu życia we wcześniejszym wcieleniu. Albo dana osoba żyła życiem realizującym wartości najwyższe, albo została odpowiednio długo poddana karze, wskutek czego już od samego początku kolejnego pojawienia się na świecie ujawnia się ów pierwotny stan, który — o ile jest odpowiedni — może być nazwany pierwotną *aretē*. Oba aspekty ludzkiej natury wymagają stosownej edukacji. Intelekt wymaga szkolenia, by „odzyskać" to, co zapomniane, a wychowanie moralno-etyczne będzie miało na celu bądź utrzymanie poprawnego, pierwotnego stanu, bądź poprawę, doprowadzenie do stanu pożądanego, co prawdopodobnie jest możliwe, jeśli dwa

---

[6] F.L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein/Ts. 1985, s. 128, przyp. 8.

[7] Platon, *Lg.* 653a–b; 710a. Zob. Arystoteles, *EN* 1104b 8–13: „Przyjemności bowiem i przykrości dotyczy dzielność etyczna. [...] Dlatego trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym poniekąd, jak mówi Platon, do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić; na tym bowiem właśnie polega należyte wychowanie" (tłum. D. Gromska); *Pol.* 1340a 15–18: „Skoro zaś jest właściwością muzyki, by się właściwie radować, kochać i nienawidzić, to oczywiście niczego nie należy tak pilnie się uczyć i w niczym tak pilnie zaprawiać, jak w tym, by sądzić słusznie i cieszyć się pięknymi obyczajami i szlachetnymi czynami" (tłum. L. Piotrowicz). W odniesieniu do predyspozycyjności dzieci warto przypomnieć stanowisko Demokryta, według którego lepiej jest adoptować dziecko, bo można właśnie wtedy dokonać odpowiedniego wyboru i rozpoznać naturalne zdolności, w przypadku zaś spłodzenia trzeba się zadowolić takim, jakie się urodziło (DK 68 B 277 = fr. 724 Luria = D 141 Taylor = fr. 182.1 Leszl).

niższe aspekty duszy ludzkiej nie są na tyle „rozchybotane”, żeby nie można ich nie tylko zharmonizować ze sobą, lecz również z intelektem.

Dzieciństwo jest ważne przede wszystkim z tego względu, że w tym czasie można ukształtować nawyki, które wchodzą w zakres niespisanych zwyczajów, które z kolei stanowią (jeśli są właściwe) podstawę dla praw spisanych i są od nich o tyle ważniejsze, iż usunięte powodują załamanie się całego ustroju[8]. W tym najwcześniejszym okresie wychowawczym ważne jest właściwe wykorzystanie związku zabawy i przyjemności. Dzięki temu można bowiem z pewnością łatwiej i sprawniej uczyć dzieci nie tylko na przykład matematyki (przy czym nie jest to, oczywiście, zaawansowana wersja tejże nauki, a jedynie jej podstawy), lecz również innych umiejętności (*Lg.* 643c; 819b–c). W przypadku niektórych ludzkich charakterów (które przy niewłaściwym wychowaniu zostają ukształtowane na takie, które określa się mianem złych [*poneroi*] i mądrych zarazem) konieczne może być jednak pozbawienie ich dostępu do niektórych przyjemności, w szczególności związanych bezpośrednio z ciałem, w celu skierowania ich uwagi ku temu, co prawdziwe i uzyskania przez to bardzo dobrego obywatela (*R.* 518d 9–519b 5).

Pierwszy etap wychowania związany jest przede wszystkim z muzyką, która ma wymiar cielesno-zmysłowy oraz duchowy. Pierwszy z nich ujawnia się właśnie w dzieciństwie, a świadectwem tego jest poruszanie się, pląsanie oraz wydawanie przez dziecko rozmaitych dźwięków. Ale jest to tylko przejaw o wiele głębszej konstytucji natury ludzkiej:

> Nas natomiast ci sami bogowie, o których powiedzieliśmy, że dani nam zostali jako współtowarzysze w uciesze tanecznej, obdarzyli łączącym się z doznaniem przyjemności poczuciem rytmu i harmonii [*hē enrhuthmon te kai enarmonion aisthēsis meth' hēdonēs*][9].

Przyjemność w tym przypadku towarzyszy pewnemu stanowi mentalnemu, gdyż owa *aisthēsis* nie jest dana zwierzętom. Doznanie to sprawia, że rytmicznie kołysane dziecko zasypia, często słuchając jednocześnie śpiewu piastunki (*Lg.* 790d)[10]. Dzieje się tak, ponieważ dusza z jednej strony zostaje w ten sposób wyprowadzona z nieuporządkowania oraz „wyregulowana” poprzez

---

[8] Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 1188.

[9] Platon, *Lg.* 653e 5–654a 3, tłum. M. Maykowska (uzupełnienie w nawiasie A.P.).

[10] Platon wspomina również, że dzięki takiemu postępowaniu leczy się stany związane rytami korybanckimi oraz bakchicznymi. Szerzej zob. np. E. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, s. 78–82.

wprowadzenie w ruch regularny, z drugiej zaś poprzez związek ze sferą zmysłową zostają również zharmonizowane sfery duchowa i cielesna[11]. Muzyka może pozytywnie kształtować charakter w sposób jak gdyby pozaintelektualny dlatego, że uwrażliwia na piękno, ono zaś jest źródłem radości i nakierowuje niejako na właściwe odczuwanie przyjemności i przykrości (*R.* 401e–402a; *Lg.* 654c–d). Oczywiście ponownie mamy do czynienia z poziomem podstawowym kształcenia, ponieważ zaawansowanie w nauce muzyki osiągalne jest dopiero wraz z pojawieniem się intelektu i rozumieniem *logosu* (*R.* 376e).

Muzyka odgrywa ogromną rolę w wychowaniu nie tylko w *Prawach*, lecz również — co podkreśla Schofield[12] — w *Politei*. Z powyższych rozważań widać wyraźnie, że w jakiś sposób towarzyszy jej przyjemność i to zarówno na poziomie psychicznym, jak też fizycznym. W wymiarze psychofizycznym dzięki tańcowi człowiek obcuje z pięknem ruchu, nawet jeśli go nie wykonuje, o ile ruch ten wyraża *aretē* ciała lub duszy[13]. Chodzi więc głównie o nieprzedstawianie w tańcu figur, które wiązałyby się z tym, co uznaje się za nieprawość tak, aby nie stanowiły obrazu, do którego mogłaby się odwołać dusza, kiedy człowiek stanie wobec sytuacji podobnej do przedstawianej i zostanie zmuszony do dokonania jakiegoś moralnego wyboru i działania. W muzyce oraz w śpiewie z kolei należy dostrzegać piękno przede wszystkim w rytmie i harmonii (również wtedy, gdy nie jest się muzykiem), a nie w pięknie melodii (*Lg.* 655a). Wyraźnie więc widać, że w perspektywie estetycznej poszukuje Platon obiektywnego kryterium, pozwalającego na właściwą ocenę utworu muzycznego. Przeciwstawia się przy tym kryterium, którymi posługują się zazwyczaj ludzie [*pleistoi*], dla których jest nim li i tylko *hēdonē*[14].

---

[11] Dlatego też — jak słusznie zauważa F. Pelosi (*Plato on Music, Soul and Body*, s. 22) — tak ważna jest na poziomie politycznym kontrola takich twórców jak poeci i muzycy. E. Moutsopoulos (*Motions of Sounds, Bodies, and Souls [Plato,* Laws *VII. 790e ff.]*, „Prolegomena" 1 (2002), s. 113–119) stosuje w swej interpretacji pojęcie zasady ruchu muzycznego, która wyjaśnia te i inne związki w filozofii Platona.

[12] M. Schofield, *Music All Pow'rful*, [w:] *Plato's* Republic. *A Critical Guide*, M.L. McPherran (ed.), Cambridge 2010, s. 229–248.

[13] Platon, *Lg.* 655b; szerzej o roli tańca w filozofii Platona zob. E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone*, trad. F. Filippi, Milano 2002, s. 121–181 (jest to włoski przekład książki: *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959).

[14] Platon, *Lg.* 655c; por. DK 68 B 194 (= 788 Luria = D58 Taylor = 142.2 Leszl); DK 83 B 11, 9–10; DK 83 B 23: „Tragedia była popularna i na ustach wszystkich, stała się dla ówczesnych ludzi godnym podziwu słuchowiskiem i widowiskiem, zwodząc dzięki mitom i emocjom — jak twierdzi Gorgias: ten, który zwiódł, jest sprawiedliwszy [*dikaioteros*] od tego, kto nie zwiódł, a ten, kto został zwiedziony, jest mądrzejszy od tego, który nie został zwiedziony. Dlatego ten, kto zwiódł,

Jeśli dokona się tego rodzaju redukcji, to można założyć, że albo dla tego rodzaju ludzi nie istnieje obiektywne piękno (dla kogoś piękne/przyjemne są piosenki disco polo, dla kogoś innego arie operowe — każde z nich jest piękne/przyjemne, ale owe piękna/przyjemności są różne oraz niewspółmierne i nie stanowią antytezy piękno-brzydota), albo piękno ma charakter jedynie subiektywny (*mnie* się podoba — to znaczy słucham z przyjemnością — Mozart, *tobie* podoba się — to znaczy słuchasz z przyjemnością — Metallica; w tym wypadku może zachodzić antytetyczność, to znaczy mój ulubiony gatunek muzyki jest piękny, natomiast twój ulubiony gatunek, według mnie, jest brzydki)[15]. Zsubiektywizowanie piękna ze względu na podmiotowe odczucie przyjemności prowadziłoby do niepożądanych skutków wychowawczych i w rezultacie również do niewspółmierności wartości w obrębie tej samej *polis*. Ilustruje to Platon przykładem hipotetycznych zawodów w sprawianiu przyjemności, w których wystartowaliby sztukmistrze, dramaturdzy oraz rapsodzi. Ze względu na wiek oraz rozwój psychofizyczny dzieciom sprawiałoby największą przyjemność oglądanie sztuczek, starszym dzieciom oglądanie komedii, wykształconym kobietom oraz młodzieńcom oglądanie tragedii, a starcom słuchanie utworów poetyckich. Każda grupa uznałaby więc za zwycięzcę przedstawiciela innej, ulubionej *dla siebie* grupy artystów (*Lg.* 658a–e).

Innym zagrożeniem, według Platona, wynikającym z zastosowania do muzyki jako kryterium wyłącznie odczucia przyjemności i przykrości, jest coś, co można by nazwać ciągłym poszukiwaniem w muzyce nowych form wyrazu. Platon miał świadomość zmian zachodzących w historii muzyki. Jako pierwszych innowatorów wskazuje poetów, którzy w szale bakchicznym, owładnięci przyjemnością, nie znając tego, co zgodne z prawem i obyczajem Muz, zaczęli mieszać ze sobą gatunki oraz wykorzystywać do akompaniamentu inne niż uświęcone tradycją instrumenty[16]. Ich

---

jest sprawiedliwszy, ponieważ uczynił to, co przedłożył, a ten, kto został zwiedziony mądrzejszy, ponieważ to, co nie jest martwe, łatwo ulega przyjemności słów [*hēdonē logōn*]"; DK 90 (*Dissoi logoi*), 3, 45–46; Platon, *Grg.* 501d–502c.

[15] Por. K. Schöpsdau, *Kommentar I–III*, s. 270.

[16] Szerzej o ewolucji instrumentów u Platona zob. E. Moutsopoulos, *La musica...*, s. 104–119. O związku instrumentów i przyjemności w kontekście rozwoju muzyki pisze Arystoteles w *Polityce* (*Pol.* 1341a 31–b 1): „Później jednak na podstawie poczynionych doświadczeń flet został zarzucony, kiedy nauczono się lepiej sądzić, co kieruje ku cnocie, a co nie. To samo stało się z wielu innymi starożytnymi instrumentami, jak pektydy i barbitony, oraz te, które są obliczone na kierowanie ku przyjemności [*ta pros hēdonēn sunteinonta*] ich słuchaczy, jak heptagony, trygony, sambyki, jak i wszystkie wymagające wielkiej sprawności w pal-

autorytet sankcjonuje niejako stan dowolności w komponowaniu, a więc *de facto* uprawomocnia *paranomia*, która jako sposób postępowania na poziomie polityczno-społecznym odzwierciedla się przede wszystkim w działaniu największych przestępców — tyranów, których dusze mają być skazywane na wieczne cierpienie w Tartarze (*Phd.* 113e). Poetów obciąża się również odpowiedzialnością za przekonanie ludzi o nieistnieniu innego, w najwyższym stopniu słusznego [*orthotata*] kryterium oceny estetycznej utworu muzycznego niż przyjemność. Pozbawieni głębszej refleksji nad przyjemnością ludzie uznają ją za doznanie czysto subiektywne, a więc również osąd w sferze estetyki nabiera podobnego charakteru (*Lg.* 700d–e). Z tego też powodu zmiana w obrębie muzyki nie postępuje wedle jakiegoś określonego schematu, obiektywnego wzoru, a jedynie wedle nieuporządkowanych doznań przyjemności [*hupo tinōn ataktōn hēdonōn*][17]. Konsekwencje tego procesu sięgają jednakże — według Platona — o wiele dalej. Utrwalenie bowiem przekonania o dowolności[18] wydawania sądów w zakresie estetyki zostaje przeniesione na obszar etyki, ponieważ przekonanie o własnej nieomylności (a więc „mądrości") rodzi najpierw brak obaw [*adeia*], a ten z kolei bezwstyd [*anaischuntuia*]. Człowiek przestaje być posłuszny tym, którzy są lepsi od niego i zasługują na szacunek, a więc przede wszystkim rodzicom, osobom starszym, sprawującym władzę, a następnie zaczyna łamać prawa stanowione i niespisane, a nawet przestaje zważać na możliwe konsekwencje w postaci kary zesłanej przez bogów[19]. Czy to znaczy, że przyjemność należy wykluczyć z zakresu oceny estetyczno-moralnej dzieła sztuki mu-

cach" (tłum. L. Piotrowicz; przekład zmodyfikowany, uzupełnienie w nawiasie — A.P.).

[17] Platon, *Lg.* 660b. Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 1165. Warto przypomnieć analizę K.R. Poppera (*Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 59), który stawia tezę, że dla Platona „zmiana jest złem, a bezruch czymś boskim". Wydaje się jednak, że jest to stanowisko zbyt skrajne — zmianę można uznać za zjawisko pozytywne, o ile przebiega zgodnie z prawidłowością, którą można obiektywnie poznać.

[18] Platon używa tu pojęcia *eleutheria* — „wolność", które występuje w jego twórczości zarówno w aspekcie pozytywnym, jak i negatywnym. W pierwszym kontekście mowa jest np. o wolności wewnętrznej lub politycznej (np. *Phd.* 114e; *R.* 329c; *Lg.* 693c), w drugim z kolei wiąże się z takimi wadami jak *truphē* czy *akolasia* (*Grg.* 492c), stanem *anarchia* (*R.* 560e; *Lg.* 698b) lub ustrojem demokratycznym (*R.* 562c).

[19] Platon, *Lg.* 701a–c. W *Politei* nieposłuszeństwo wobec rodziców i rządzących oraz praw jest domeną ustroju demokratycznego (*R.* 562d–563d). Por. ocenę Ateńczyków u Ksenofonta (*Mem.* III 5, 15–16). Warto przypomnieć, że jednym z podstawowych praw fundujących wiedzę ludzką Sokratesa jest właśnie zasada posłuszeństwa wobec tego, co lepsze; zob. Platon, *Ap.* 28d.

zycznej? Otóż nie, gdyż niejako z natury towarzyszy ona każdemu dziełu, w którym znajduje swój wyraz piękno czy też, ujmując to precyzyjniej w kategoriach filozofii Platona, w którym ono jest obecne (*R.* 403c). Kwestią istotną w tym wypadku jest, kto będzie zdolny właściwie wykorzystać tego rodzaju kryterium:

> muzykę oceniać należy na podstawie przyjemności, ale nie tej, którą udaje się [doznać] wszystkim, lecz bliski jestem [poglądowi], że ta Muza jest najpiękniejsza, która sprawia przyjemność [*terpein*] najlepszym oraz należycie wychowanym, a nawet ta, która [sprawia przyjemność] jednej osobie wyróżniającej się *aretē* i wychowaniem. Mówimy więc, że sędziowie w tychże sprawach potrzebują *aretē* z tego powodu, iż powinni uczestniczyć w innej *phronēsis* oraz w odwadze (*Lg.* 658e 7–659a 4)[20].

Z cytatu tego jasno wynika, że prawidłowa ocena dzieła sztuki muzycznej przynależy tylko i wyłącznie osobie w pełni ukształtowanej intelektualnie i moralnie, a więc możliwa jest dopiero po przejściu całego cyklu *paidei*. Ale nie tylko — taka osoba musi być odpowiednio ukształtowana fizjologicznie, a więc nie może być kimś, komu „słoń nadepnął na ucho". Pod tym względem osądzających cechować musi *euaisthēsia*, czyli szczególna wrażliwość zmysłowa pozwalająca rozpoznać i ocenić nie tylko prawidłowość kompozycyjną dzieła oraz prawidłowość zastosowania środków wyrazu do danego gatunku muzycznego, lecz również (niejako w kontekście poprzedniej oceny) prawidłowość oddziaływania danego utworu na ludzką duszę[21]. Trzeba pamiętać, że owa wrażliwość z jednej strony jest darem bogów (nie wiadomo jednak, czy dana wszystkim ludziom, a nawet jeśli wszystkim, to czy w tym samym stopniu), z drugiej zaś jako pewna dyspozycja musi zostać poddana odpowiedniej „obróbce" wychowawczej (ponownie: praktyczno-teoretycznej), aby stała się dyspozy-

---

[20] Pojęcie *phronēsis* w tym miejscu odczytywać można zarówno w ściśle filozoficznym, jak i potocznym znaczeniu; zob. A.B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der* Nomoi *im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt 1971, s. 216, 222 n.; H.J. Schäffer, *Phronesis bei Plato*, s. 173, 360. Odwaga w tym miejscu *Praw* wydaje się znaczyć z jednej strony zdolność przeciwstawienia się tłumowi, z drugiej (jak to jest również w *Politei* 429c–d) zdolność zachowania własnych przekonań. Związek zaś pomiędzy *phronēsis* a *andreia* może być postrzegany podobnie jak w *Fedonie* (*Phd.* 69a–b), gdzie element pierwszy stanowi fundament drugiego, stanowi o jego realności i prawdziwości.

[21] Platon, *Lg.* 670b; 812b. W *Politei* (527d 2–4) odpowiednia wrażliwość zmysłowa przydatna jest również w rolnictwie, żegludze oraz wojskowości. O relacji między fizjologicznym i intelektualnym odbiorem muzyki zob. A. Barker, Timaeus *on Music and Liver*, [w:] *Reason and Necessity. Essays on Plato's* Timaeus, M.R. Wright (ed.), London 2000, s. 85–99; F. Pelosi, *Plato on Music...*, 89–113.

cją odpowiednio ukształtowaną oraz trwałą, by użyć języka Arystotelesa.

Co ciekawe, podobnie charakteryzuje Platon muzyka. Musi on nie tylko — co oczywiste — posiadać umiejętność gry na instrumencie, lecz musi posiadać wiedzę podobną do tej, którą posiadają oceniający, to znaczy znać się na obszarze wiedzy zwanym „muzyką" oraz na sposobie oddziaływania muzyki na dusze ludzkie, gdyż tylko wtedy będzie mógł dostarczyć słuchaczom (przede wszystkim młodym) nieszkodliwych przyjemności [*asineis hēdonai*][22]. Jaka byłaby więc różnica między ekspertem w ocenie a profesjonalnym muzykiem? Otóż ten pierwszy uczestniczył również w wychowaniu gimnastycznym i potrafi oba te aspekty wychowawcze w sposób najbardziej odpowiedni [*metriōtata*] odnieść do duszy (*R.* 412a). U drugiego może dominować jakieś indywidualne upodobanie do przyjemności płynącej z jakiegoś konkretnego gatunku muzycznego oraz indywidualne nastawienie na komponowanie i odtwarzanie właśnie jego. Dlatego też nie można zdać się na jego perspektywę poznawczą oraz osąd estetyczny[23]. Prawdopodobnie zawężenie tego horyzontu może dotyczyć również kwestii oddziaływania muzyki na dusze ludzkie (może on wiedzieć, że ten gatunek oddziałuje, ale nie wiedzieć dlaczego), w tym przede wszystkim może mu brakować szerszego wglądu w rolę muzyki w życiu całego społeczeństwa[24].

Czym są jednak wspomniane nieszkodliwe przyjemności? Odpowiedź na to pytanie będzie dotyczyła już nie tylko muzyki, lecz w ogóle kwestii statusu przedmiotu (w szczególności przedmiotu sztuki) i uwikłania w jej odbiór doznania przyjemności. W *Prawach* (*Lg.* 667b–668a) przyjmuje się, że sfera przedmiotowa przynajmniej w części obejmuje byty, którym w pewnym stopniu

[22] Platon, *Lg.* 670d. Por. *R.* 357b: „Czy wydaje ci się, że jest jakieś takie dobro, które chcielibyśmy posiadać, nie pragnąc tego, co z niego wynika, lecz miłując je ze względu na nie same, jak na przykład radowanie się i przyjemności — te, które są nieszkodliwe i nic innego później z ich powodu nie powstaje niż radowanie się?". Nieco inne ujęcie przyjemności płynącej ze zmysłów odnaleźć można w *Hippiasie Większym*, w którym przyjemności wywołane doznaniami słuchowymi i wzrokowymi uznawane są przez Sokratesa za najmniej szkodliwe [*asinestatai*], z kolei przez Hippiasa za najlepsze (*Hp.Ma.* 303e). Rozbieżność tę można prawdopodobnie złożyć na karb nieautentyczności tego dialogu.

[23] Platon, *Lg.* 802c. W *Politei* (*R.* 462b–d) pojawia się postulat wspólnoty doznawania przyjemności i przykrości względem tego samego przedmiotu je wywołującego oraz wskazuje się, że indywidualizacja [*idiōsis*] tych doznań wprowadza rozkład *polis*.

[24] W *Prawach* mowa jest np. o tym, że muzyka i towarzyszący jej tekst powinny stanowić harmonię wraz ze świętami, tak aby przynosiły *polis* korzyść i uszczęśliwiającą przyjemność [*eutuchē hēdonē*] (*Lg.* 813a).

przysługuje jakaś atrakcyjność [*charis*], właściwie tożsama z przyjemnością. Bytowość części z nich ograniczona jest i wyczerpuje się w tejże atrakcyjności. Inne mogą być ponadto rozpatrywane ze względu na ich prawidłowość [*orthotēs*], a jeszcze inne dodatkowo ze względu na pożytek [*ōpheleia*]. Zbiór tego rodzaju bytów obejmuje nie tylko te ze sfery zmysłowej (na przykład pożywienie lub dzieła umiejętności naśladowczych [*technai eikastikai*]), lecz również ze sfery duchowej (nauka [*mathēsis*]). W tym ostatnim przypadku cała wartość dodatnia, określana jako prawidłowość, pożyteczność, doskonałość [*to eu*] oraz piękno, zależna jest od jednej naczelnej wartości, którą jest prawda. Z kolei pozytywna wartość dzieł sztuki, ich prawidłowość, może albo ograniczać się wyłącznie do przyjemności, albo zostać rozciągnięta na prawidłowość, która polega na zachowaniu *isotēs*, czyli na odpowiednim, proporcjonalnym, jakościowym i ilościowym [*hoson kai poion*] odwzorowaniu w sztuce przedmiotu (*Lg.* 668b 6–7). Użycie kryterium drugiego wydaje się wykluczać lub przynajmniej umniejszać znaczenie pierwszego, ale nie oznacza to, że pierwsze jest bezużyteczne. Pozytywny sąd estetyczny w oparciu o przyjemność (oczywiście, w świetle przedstawionych już rozważań przyjemność nie jest tutaj pojmowana w sensie indywidualistycznym) może zostać wydany w odniesieniu do takiego przedmiotu, który nie jest związany z wspomnianymi elementami wartościującymi — prawdą, pożytkiem lub podobieństwem — a jego przyjemny odbiór nie przynosi szkody, a więc jego odbiór sprowadza się do czystej zabawy[25].

Taka czysta zabawa wyklucza zaangażowanie intelektualne w sferę odbioru dzieła sztuki, w tym przede wszystkim muzyki, a brak elementu rozumowego właściwy jest przede wszystkim dziecku. Dlatego też tak ważne jest odpowiednie wprowadzanie młodego człowieka przez osobę dorosłą w świat dźwięków. Należy zwrócić uwagę na to, że już na takim pierwotnym, podstawowym poziomie istotne jest zakorzenienie w życiu poprzez muzykę porządku [*taksis*] tożsamego z *sōphrosunē*, a efektem tego rodzaju postępowania będzie polepszanie natury człowieka (*Lg.* 802c–d). Z takim oddziaływaniem muzyki wiąże się jej jeszcze jeden, tak charakterystyczny dla kultury greckiej aspekt, a mianowicie taniec. Również on, jako forma naśladowania, pozostaje

---

[25] Por. Platon, *Plt.* 288c 1–9: „A jako piąty rodzaj może byśmy zechcieli przyjąć wszelkiego rodzaju zdobnictwo i malarstwo, i naśladownictwa, które się malarstwem posługują i muzyką, a robi się je wyłącznie dla naszej przyjemności [. . .]. Przecież żadna z nich nie powstaje dla celu poważnego, tylko dla zabawy" (tłum. W. Witwicki).

w ścisłym związku zarówno z wychowaniem, jak i przyjemnością. Podstawowym aspektem wydaje się być tutaj ruch fizyczny ciała, który jednak pozostaje w ścisłym powiązaniu z ruchami wewnętrznymi[26]. Jak już wspomniano, ruch ma znaczenie dla dziecka będącego jeszcze w łonie matki i jest czynnikiem uspokajającym urodzonego już oseska. Brak działającego elementu rozumnego sprawia, że dziecko jest podatne na wszelkie bodźce zewnętrzne, oddziałujące na nierozumną część duszy, a brakuje mu owej, tak ważnej, równowagi duchowo-cielesnej. Pierwszymi działaniami terapeutycznymi, łagodzącymi wspomniany brak równowagi, jest początkowo śpiew albo opowiadanie odpowiednich mitów przez matki lub piastunki, a następnie ćwiczenie ciała (*R.* 377a–b). Oddziaływanie słów uruchamia z pewnością proces dochodzenia do głosu elementu rozumnego, a wprowadzanie ciała w regularny ruch wprowadza tak istotne poczucie porządku. Poprzez oba procesy z poziomu zmysłowego dokonuje się więc powolne kształtowanie duszy i natury ludzkiej, która właśnie wtedy jest najbardziej na ten proces podatna. To kształtowanie przez świadomą (mądrą) osobę może — jak już wspomniano — angażować odczuwanie przyjemności, jak to jest w przypadku nauki matematyki (*R.* 536d–537a; *Lg.* 819b), ale może być również konieczne odcięcie dopływu przyjemności zmysłowych, jeśli w sposób widoczny mogą one przeszkadzać w rozwoju intelektualnym (*R.* 519a–b).

Trzy największe pragnienia, na jakie narażony jest młody człowiek — pragnienie jedzenia, picia, a w nieco późniejszym wieku seksu[27] — jawią się mu jako to, co najprzyjemniejsze, chociaż w istocie takimi nie są. Konieczne jest zastosowanie wielu środków, aby zmienić tę postawę, a są nimi: strach, prawo, *orthoi logoi*, a na poziomie wychowania swoistymi regulatorami będą wła-

---

[26] Zob. E. Moutsopoulos, *La musica…*, s. 124–137.

[27] W *Fedonie* Platon stwierdza, że filozof nie powinien zajmować się tymi trzema sprawami, bo grozi to splamieniem duszy (*Phd.* 64d; 81d). Oczywiście ma to miejsce tylko wtedy, gdy człowiek ograniczy się tylko do tych trzech sfer życia, ignorując inne. W *Protagorasie* (*Prt.* 353c) te trzy aspekty związane są koncepcją przyjemności formułowaną przez zwykłych ludzi (zob. rozdział o rachunku hedonistycznym). W *Politei* Kefalos wśród przyjemności młodego wieku wymienia również picie, jedzenie i seks (*R.* 329a). Nieco wcześniej (*R.* 328d) stwierdza, że ich znaczenie maleje wraz z wiekiem, a na starość wzrastają pragnienia i przyjemności związane z *logosem*. W dalszych rozważaniach w tymże dialogu te trzy aspekty są domeną najniższej części duszy (*R.* 580e), co wskazuje, że łatwo w nich dopuścić się nadmiaru [*hubris*], który w tej sferze był już krytykowany przez Demokryta (DK 68 B 235 = 750 Luria = D 99 Taylor = 141.2 Leszl). Por. również Platon, *Phdr.* 238a–c i komentarz N.R.E. Fishera (*Hybris…*, s. 467–470). Por. Arystoteles, *EN* 1118a–b; *Pr.* 880a 6–10.

śnie szeroko pojmowane muzyka i gimnastyka (*Lg.* 782e). Obie dziedziny powinny być praktykowane równolegle, gdyż charakter tego, kto specjalizowałby się tylko w muzyce, stałby się przez to zbyt miękki (*R.* 387c), natomiast skupiającego się zbytnio na gimnastyce zbyt gwałtowny (*R.* 410d). Gimnastyka pełni ważną funkcję regulującą napięcie seksualne, które cechuje największa skłonność do *hubris*, dokonując jego rozładowania (*Lg.* 841a), Platon jednak zdaje sobie sprawę, że kwestia ta potrzebuje szerszego opracowania oraz regulacji. Samo miejsce odbywania ćwiczeń — gimnazjon — *może* stanowić miejsce, w którym może dojść do wypaczania skłonności erotycznych z heteroseksualnych na homoseksualne[28]. Współżycie homoseksualne, podobnie jak kazirodcze, oraz płynąca z nich przyjemność są zakazane, ponieważ są sprzeczne z naturą[29]. Prawodawca staje więc przed zadaniem uregulowania przestrzeni działań związanych z relacjami damsko-męskimi, mając na uwadze istotę tego, co nazywa się *philia* oraz związanych z nią pragnień i tak zwanych spraw związanych z erosem [*ta legomena erōta*][30].

Uczucie umiłowania może być relacją między istotami podobnymi wedle *aretē* lub między istotami równymi. Jego cechami są łagodność oraz wspólnota przez całe życie. Aspekt cielesny drugiego człowieka jest wyłącznie przedmiotem oglądu, podziwu oraz szacunku [*timē*], gdyż zaspokojenie cielesne jest przejawem *hubris*. Dlatego też pod tym względem relacja ta określana jest mianem „bycia w czystości" [*hagneuein*]. Natomiast aspekt duchowy w tej relacji nakierowany jest — pragnie — wyłącznie duszy drugiego podmiotu, a przedmiotem szacunku i wręcz boskiej czci są takie wartości, jak *sōphrosunē*, męstwo, wielkodusz-

---

[28] Platon, *Lg.* 636b; por. *Chrm.* 154a–c; 155d; *Smp.* 217b–c. Nie oznacza to, że należy unikać gimnazjonów oraz wspólnych posiłków i ograniczać swą aktywność do obszaru domowego, gdyż właśnie w odizolowaniu i skrytości doznania przyjemności, bólu oraz pragnienia łatwo stają się przyczynami powstania nawyków prowadzących do *paranomia*, a w efekcie do zaniedbania rozwoju duchowego (*Lg.* 727c; 788b).

[29] Platon, *Lg.* 838a–e; por. *Phdr.* 250e. Zob. K.J. Dover, *Homoseksualizm…*, s. 202–203; K. Schöpsdau, *Kommentar VIII–XII*, s. 199–200.

[30] Platon, *Lg.* 836e; por. *Phdr.* 237d–238a. D.A. Hyland (*Erōs, epithumia and philia in Plato*, „Phronesis" 13 (1968), s. 32–46) uważa, że trzy wymienione w tytule artykułu terminy można zhierarchizować pod względem stopnia zawartego w nich aspektu racjonalnego. Dokonując jednak rozróżnień między tymi trzema terminami, nie bierze pod uwagę tegoż ustępu z *Praw*. Polemikę — słuszną moim zdaniem — przedstawił W.J. Cummings, *Eros, Epithumia and Philia in Plato*, „Apeiron" 15 (1981), s. 10–18. Pojęcie *epithumia* w tzw. dialogach okresu średnioakademickiego analizuje np. C.H. Kahn, *Plato's Theory of Desire*, „Review of Metaphysics" 41 (1987), s. 77–103.

ność i roztropność[31]. Druga postać relacji *philia* zachodzi między tym, co przeciwne rodzajowo. Jest ona groźna i dzika, a pragnienie nakierowane jest tutaj na zaspokajanie cielesne, nie biorąc pod uwagę elementu duchowego. Użycie metafory spożywania owoców może wskazywać, że ma- my tu do czynienia z relacją osoby czynnej i biernej, starszej oraz młodszej, relacją o charakterze egoistycznym, a więc „klasycznym" układem homoseksualnym. Trzecia z kolei postać *philia* ma charakter mieszany. W tym przypadku niełatwo jest ująć, na co tak naprawdę nakierowana jest wola człowieka ogarniętego tego rodzaju uczuciem. Z jednej strony pożąda ciała, z drugiej zaś coś go jednak powstrzymuje. Sytuacja ta prowadzi do stanu aporii. W obu pierwszych przypadkach, jeśli tylko uczucie jest odpowiednio gwałtowne [*sphodron*], pojawia się stan nazywany *erosem*. Tylko pierwszy rodzaj powinien zostać zachowany w polis, a więc z pewnością można mówić w przypadku Platona o właściwej i niewłaściwej (homo)-erotyce[32]. Najważniejszym zadaniem paidei jest od samego dzieciństwa odpowiednie ukierunkowanie pragnień oraz działań na erosa, który sprawi, że dana osoba stanie się nie tylko doskonale wykonującą swój zawód czy też zajęcie, lecz również doskonałym obywatelem[33]. Właściwa i niewłaściwa postać erosa ujawnia się jednak również w małżeńskich relacjach damsko-męskich, gdzie spełnienie aktu seksualnego z jednej strony powinno służyć płodzeniu dzieci [*paidogonia*] i to tylko między osobami uznanymi za odpowiednie dla siebie, a nawet wyłącznie w odpowiednio dobranym momencie, z drugiej z kolei ma wymiar moralny, łagodząc szaleństwo [*lussa, mania*] seksualne oraz w ogóle zapobiegając *hubris* w zakresie przyjemności cielesnych[34]. Z kolei na pozio-

---

[31] Należy oczywiście pamiętać o tym, jak ważną rolę odgrywa w tym wypadku dostrzeżenie piękna i powiązanie tego ze sferą intelektualną; Platon, *Phdr.* 250b–c; *Smp.* 210a–212a; *Tim.* 45a–b; *Lg.* 837c; 961d.

[32] Platon, *Lg.* 836e–837d; W *Politei* (*R.* 403a) pojawia się pojęcie „prawidłowego" Erosa [*orthos eros*], który jako taki nie jest związany z *mania*, *akolasia* i obcowaniem płciowym [*aphrodusia*], lecz z przyzwoitością [*kosmion*], pięknem rozsądku i kochaniem w sposób kulturalny [*mousikōs*]; por. *Phdr.* 255a–256d.

[33] Platon, *Lg.* 643c; 644e: doskonały obywatel to taki, który wie, jak rządzić i jak być rządzonym zgodnie z nakazami sprawiedliwości.

[34] Platon, *Lg.* 838e–839b; 840d–e; 888a — w tym miejscu ogromny apetyt na przyjemność [*laimargia tēs hēdonēs*] jest jedną z przyczyn pojawienia się szaleństwa, a z *Politei* (*R.* 619b 7–c 2) wiemy, że taki ogromny apetyt przejawia tyran. Przypomnijmy, że w *Sympozjonie* (*Smp.* 208d–e) płodzenie dzieci jest jedną z form (aczkolwiek niższą) dążenia do nieśmiertelności. Odmienność greckiego podejścia do małżeństwa w stosunku do współczesnego określa G.R. Morrow (*Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the* Laws, Princeton 1960, s. 439) w sposób następujący: „Dla Platona, jak i w ogóle dla Greków, małżeństwo nie miało na

mie duchowym relacja małżeńska zostaje określona jako „przyjaźń właściwa”[35]. Tak też można rozumieć stwierdzenie pojawiające się w *Politei*, zgodnie z którym *orthos erōs* nie stanowi wspólnoty z przyjemnością. Jeśli bowiem relacja żony z mężem opiera się tylko na *hēdonē*, nie realizowana jest w niej wspólnota przyjacielska[36].

W *Politei* zastosowanie ogólnej zasady właściwego życia podkreślone zostaje w przypadku szukania osób godnych sprawowania funkcji strażników [*phulakes*]. Po przedstawieniu tego, jak społeczeństwo powinno funkcjonować na najniższym poziomie — zajmowanym przez szeroką klasę wytwórców — okazuje się, że konstruowanej polis może przydarzyć się wojna. W takim wypadku konieczne jest wprowadzenie kolejnej wyspecjalizowanej grupy społecznej, a mianowicie wspomnianych już strażników. Od strony cielesnej kandydat na strażnika powinien mieć dobry wzrok, być szybki oraz cechować się siłą fizyczną, natomiast od strony duchowej musi u niego występować bardzo swoisty związek kilku cech. Strażnik musi mieć prawidłowo wykształcony, niejako wspólny zwierzęciu i człowiekowi, stan duszy zwany *thumoeides*, który owocuje wtedy w postaci nierelatywnego stanu ducha zwanego męstwem/odwagą [*andreia*][37]. Owa odwaga przejawia się nie tylko jako zdolność do przeciwstawienia się wrogowi zewnętrznemu, lecz również, a może przede wszystkim, wewnętrznemu. Jeśli chodzi o drugi aspekt, człowiek odważny potrafi zwalczyć strach, znieść przykrości, ograniczyć pragnienia, oprzeć się pokusom oraz zachować równowagę w przyjemnościach, aby w rezultacie żyć w sposób szczęśliwy (*Lg.* 633d–e,

---

celu zaspokojenia osobistych pragnień, lecz było spełnieniem obowiązku, a przy wyborze partnerki mężczyzna nie powinien kierować się czynnikami romantycznymi — takowe Grecy uznawali za coś egoistycznego i nieodpowiedzialnego — lecz korzyściami płynącymi dla jego rodziny oraz państwa”. Bardziej „optymistyczne” spojrzenie na instytucję małżeństwa prezentuje K.J. Dover, *Greek Popular Morality…*, s. 211.

[35] Platon, *Lg.* 839b 1. O przyjaźni między mężem a żoną wspomina np. Ksenofont, *Hier.* 4, 3–4. Arystoteles (*EN* 1162a 16–27) zwraca uwagę, że z natury w związek małżeński wpisana jest *philia*, która opiera na przyjemności, pożytku, ale może realizować się również w oparciu o *aretē*.

[36] Platon, *Politeia*, 403a; Por. P.W. Ludwig, *Eros in the* Republic, [w:] *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, G.R.F. Ferrari (ed.), s. 208.

[37] Należy oczywiście pamiętać, że dusza dla Platona nie jest miejscem stanów mentalnych czy emocjonalnych, lecz to ona sama myśli, pragnie lub odczuwa. Zob. H. Lorenz, *The Analysis of the Soul in Plato's* Republic, [w:] *The Blackwell Guide to Plato's* Republic, G. Santas (ed.), Malden–Oxford–Carlton 2006, s. 146; por. G.R.F. Ferrari, *The Three-Part Soul*, [w:] *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, G.R.F Ferrari (ed.), s. 165–201.

840c). Jeśli zaś chodzi o relację względem innych osób, to całkiem inaczej musi wyglądać jego relacja względem współobywateli — powinien być łagodny i wielkoduszny [*praion kai megalothumon*], a inaczej względem wrogów — być niebezpieczny czy też srogi [*chalepos*] i właśnie *thumoeides* (*R.* 375a 11–c 8). By uzyskać taki charakter, trzeba człowieka poddać odpowiedniemu wychowaniu, które, jak już wspomniano powyżej, realizowane będzie przede wszystkim poprzez szeroko pojmowaną edukację muzyczną i gimnastykę. Ich prymarnym celem jest zharmonizowanie dwóch aspektów natury ludzkiej — *to thumoeides* i umiłowania mądrości [*to philosophon*], a dokonanie tego w sposób doskonały [*teleōs*] sprawia, że daną osobę można uznać umuzykalnioną i zharmonizowaną w najwyższym stopniu [*mousikotaton kai euarmostotaton*] (*R.* 411e 4–412a 7). Natomiast celem sekundarnym jest odpowiednie ukształtowanie duszy oraz ciała[38]. W tym pierwszym wymiarze jednym z najważniejszych celów jest uformowanie właściwych przekonań, którymi człowiek będzie się kierował w swoim życiu.

Jak wiadomo, istota ludzka może posiadać prawdziwe czy też słuszne przekonania [*aletheis* (*orthai*) *doksai*]. Ogólnie rzecz ujmując, jest to podzbiór zbioru zwanego „przekonaniami" (*Cra.* 387b) — coś pośredniego między wiedzą a niewiedzą[39], co na drodze dialogicznego i dialektycznego badania zostaje wydobyte z duszy człowieka, a poprzez nabranie ścisłości może stać się wiedzą (*Men.* 85c–d). Tego typu treść z jednej strony jest podstawą prawidłowego, czyli pożytecznego dla jednostki lub społeczeństwa działania, z drugiej podstawą odpowiedniego, czyli takiego, które jest w stanie uzasadnić działanie, myślenia[40]. Nawet po wydobyciu i uświadomieniu sobie nie jest to trwały element naszej struktury myślowej, ponieważ do jego odrzucenia mogą przyczynić się (1) oszustwo [*kleptein*], (2) omamienie [*goeteuein*[41]] lub (3) użycie siły [*biazein*]. W przypadku (1) główną siłą staje się namowa [*peithō*] i *logos*, które, działając przed dłuższy czas, doprowadzają do zatarcia oraz zapomnienia właściwych przekonań.

---

[38] Platon, *R.* 376e, 521d–e; *Lg.* 795d–796d. Szerzej o kształceniu wojskowym zob. W. Jaeger, *Paideia…*, s. 827–834.

[39] Platon, *Smp.* 202a. W *Prawach* (*Lg.* 632c) jedni strażnicy pełnią swe obowiązki w oparciu o *phronēsis*, inni zaś *alēthēs doksa*, a wzajemne powiązanie obu elementów może zdarzyć się dopiero na starość (*Lg.* 653a).

[40] J. Klein, *A Commentary on Plato's* Meno, Chicago–London 1965, s. 243–245.

[41] Pojęcie to związane jest ze sferą magii, ale u Platona używane jest raczej w przenośnym znaczeniu, gdyż — jak zauważa M.W. Dickie (*Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London–New York 2003, s. 44) — w pismach założyciela Akademii nie widać teoretycznego namysłu nad magią.

Z kolei w przypadku (3) przyczynami zmiany przekonań [*metadoksadzein*] jest ból albo cierpienie [*odunē kai algēdōn*]. Natomiast najważniejszy dla naszych rozważań jest czynnik (2), gdyż owego omamienia czy też oczarowania [*kelein*] dokonać może właśnie albo przyjemność, albo strach (*R.* 413b 1–c 3). Dzięki czemu i w jaki sposób przyjemność wywołuje owo omamienie?

Z jednej strony stan ten zakładać może wyłączenie sfery racjonalnej człowieka, co widać wyraźnie w *Fajdrosie*, gdzie zwraca się uwagę, że w tym obszarze geograficznym człowiek zazwyczaj w południe, przebywając w pięknych okolicznościach przyrody, słuchając głosu cykad, poddaje się rozleniwieniu, przez co marnuje czas, który mógłby spożytkować na dyskusję na filozoficzne tematy (*Phdr.* 259a). Tak więc taka osoba wydaje się poddawać przyjemności czystej, aczkolwiek w tym przypadku niekoniecznie jest to przyjemność nieszkodliwa. Wynika to być może z tego, że mamy do czynienia wyłącznie z muzyką, bez przekazu intelektualnego w postaci *logosu*[42]. Nawet jednak wtedy, gdyby do takiej muzyki dołączyły się wypowiadane słowa (jak to ma miejsce w przekazie dramatycznym lub poetyckim), to oddziaływanie takiego przekazu dokonywałoby co najmniej silnego ograniczenia elementu racjonalnego ludzkiej natury, a prezentując niewłaściwą formalnie oraz materialnie (moralnie) *mimesis*, sprawiałoby, że odbiór dzieła zostałby właściwie zdominowany przez aspekt przyjemnościowy. Platon jednak zdaje się przynajmniej dopuszczać możliwość, że odpowiednie powiązanie słów, muzyki (a najprawdopodobniej również tańca — *Lg.* 814e– 816e), jeśli tylko zyska odpowiednie racjonalne uzasadnienie, może być dopuszczone do przedstawiania w obszarze polis[43], co pozwala przypuszczać, iż taka odpowiednia struktura estetyczna dzieła sztuki

---

[42] Należy przypomnieć, że Platon w *Prawach* (*Lg.* 669d–670a) krytykuje komponowanie muzyki instrumentalnej, ponieważ nie można w niej dostrzec funkcji mimetycznej, przede wszystkim w warstwie moralnej; zob. E. Moutsopoulos, *La musica...*, s. 272. O tym, że niektóre rodzaje muzyki są szkodliwe dla duszy mówi Platon w *Politei* (*R.* 411b–c). We wskazanym powyżej miejscu *Praw* krytyce poddane jest również tworzenie poezji pozbawionej muzyki; por. *Phdr.* 278c.

[43] Platon, *R.* 607c 4–6: „jeśli sztuka poetycka ze względu na przyjemność [*hē pros hēdonēn poiētikē*] oraz *mimēsis* mogłaby przedstawić jakiś *logos*, że jest ona konieczna w dobrze rządzonej *polis*, przyjąwszy ją, wpuścilibyśmy z powrotem...". W zdaniu tym dwukrotnie występuje *optativus*, co — jeśli zaufać gramatykom języka greckiego (R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Bd. II, Hanover–Leipzig 1904, s. 477 n.; M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 209) — wyraża w trybie warunkowym *modus potentialis*, wyrażający przypuszczenie, w którym autor wypowiedzi nie chce lub nie może rozstrzygnąć, jaki zachodzi stosunek między wyrażonym warunkiem a rzeczywistością.

ukształtuje i zyska odbiór przez odpowiednią strukturę duchowo-cielesną, w której element racjonalny oraz nieracjonalny są prawidłowo zharmonizowane (*Lg.* 840b–c). Jednakże ten efekt omamienia i wręcz zniewolenia duszy może zostać także wywołany przez odpowiednio sformułowany wywód. Sokrates opisuje, że w tym stanie znajdują się słuchający sofisty uczniowie Protagorasa (*Prt.* 315b), a i sam się w nim znalazł po wysłuchaniu słynnego mitu o pochodzeniu człowieka oraz następującego po nim wywodu. Co więcej, trudno mu było dojść do siebie, tak silnie zostało pobudzone jego pragnienie słuchania[44]. Ponownie więc mamy do czynienia z podkreśleniem silnego związku między emocjonalnością a słowem, tak mocno przedstawianym przez sofistę Gorgiasa w *Pochwale Heleny*:

> Przez boga natchnione słowne zaklęcia dają przyjemność, a oddalają smutek, gdy bowiem z duszy mniemaniem zetknie się zaklęcia moc, czaruje, przekonuje i zmienia ją magicznie. Uznaje się zaś dwojaką sztukę czarów i magii, a tej drugiej wynikiem są duszy przewinienia i mniemania złudzenia. [...] A moc słowa ma się w ten sam sposób do zestroju duszy jak zestrój lekarstw do natury ciał. [...] tak i pewne słowa zasmucają, pewne radość wzbudzają, pewne strach wywołują, pewne w słuchaczach odwagę budują, a pewne jakąś złą namową duszę trują i czarują[45].

W ten sposób, można by rzec, Gorgias wskazuje oddziaływanie emocjonalne jako właściwy cel retoryki. Platon z kolei wskazuje, że to czarowanie, jeśli nie jest poddane rygorowi racjonalności, wiąże się z wprowadzaniem w błąd [*apatē*] (*R.* 413c), ponieważ retor-sofista „powołuje do życia złudzenia i sprawia, iż ludzie wierzą w rzeczy, które nie istnieją”[46]. Trzeba jednak pamię-

---

[44] Platon, *Prt.* 328d; por. *Mx.* 235a–c; *Euthd.* 289e–290a. Manuwald (*Kommentar*, s. 236) odczytuje ten passus ironicznie.

[45] DK 82 B 11, 59–64, 87–93, tłum. Z. Nerczuk. O sile oddziaływania retoryki Gorgiasa świadczy również wypowiedź Sokratesa z *Sympozjonu* (*Smp.* 198b–c). Por. DK 85 B 6: „Ale mistrzem w lamentach i jękach przed sądem, w artystycznym wywlekaniu starości i ubóstwa, w tym celował ten atleta z Chalcedonu. O, ten mąż pysznie umiał wywołać oburzenie, a potem je, powiada, czarem wymowy uśmierzał. Znakomicie umiał oczerniać kogo bądź albo odpierać potwarze wszelkiego rodzaju” (Platon, *Phdr.* 267c–d, tłum. W. Witwicki); „Chalcedończyk bowiem, tzn. Thrazymachos, uczył jak następuje: trzeba wzbudzać u sędziego litość i przywodzić do współczucia, lamentując nad starością, biedą, dziećmi itp.” (Hermias, *In Phdr.* 239, 18–20).

[46] J. de Romilly, *Magic and Rhetoric...*, s. 27. Zob. Platon, *R.* 598c 7–d 5: „Jeżeli nam ktoś opowie o kimś, że spotkał człowieka znającego się na wszelkim wytwarzaniu i na wszystkim innym, co każdy jeden człowiek zna, i że, nikt nie zna się na tym dokładniej, należy przyjąć w odniesieniu do niego, iż jest człowiekiem naiwnym oraz, jak się zdaje, spotykając magika jakiegoś i naśladowcę, został oszu-

tać, że oprócz negatywnej strony czarowania, mocą tą w sensie pozytywnym dysponuje nie kto inny, jak Eros — „potężny czarodziej, mag i sofista [*deinos goēs kai pharmakeus kai sophistēs*]" (*Smp.* 203d 8), a tym samym — przynajmniej według Alkibiadesa — sam Sokrates (*Smp.* 215b–216a). Z jednej więc strony czytelnika czarują swymi koncepcjami sofiści, z drugiej zaś główny bohater większości platońskich pism. Samo czytanie dialogów jest więc zadaniem wychowawczym, które dzięki logicznej i retorycznej pomocy Sokratesa pozwala stawić czoło sofistycznym „widziadłom", aczkolwiek nie należy zapominać, że ten ostatni również może nas „czarować", a więc należy zmierzyć się również z iluzjami tworzonymi przez niego, chociaż jego dzieła mogą być pożytecznymi iluzjami czy też szlachetnymi kłamstwami[47].

Wracając do kwestii wychowania, sama zmiana przekonań nie jest czymś złym, nie może być jednak ciągła, lecz powinna dokonywać się wyłącznie w pewnym wieku i o ile to tylko możliwe w pełni świadomie, a zwieńczeniem tej zmiany muszą być poglądy prawdziwe. Widać to wyraźnie na przykładzie młodego Teajteta, który w dialogu *Sofista* (*Sph.* 265d–e) rozmawia z Gościem i jest w pełni świadomy zmiany swoich poglądów, a Gość, rozpoznawszy naturę młodego człowieka, dostrzega również to, że w przyszłości będzie prawdopodobnie te poglądy ponownie zmieniał i będą one zmierzały w odpowiednim kierunku, ale stara się jednocześnie tę zmianę chociaż czasowo ustabilizować poprzez nakłonienie do sformułowania stanowiska, które byłoby satysfakcjonujące dla obu stron[48]. Z pewnością jednak na tego typu zmianę nie może pozwolić sobie ani nie może być na nią podatny pełniący już swe obowiązki najlepszy strażnik [*aristos phulaks*], czyli najprawdopodobniej członek elity rządzącej, którego myślenie i działanie zawsze powinno być nakierowane na to, co najlepsze [*beltiston*] dla *polis*. Dlatego też przede wszystkim takiego

---

kany [*eksapatein*] tak, że zdaje mu się, iż dlatego jest on wszechmądry, że nie był w stanie ocenić wiedzy względem niewiedzy i naśladownictwa"; por. *Sph.* 234c, 235a–c, 241b; *Plt.* 291c. Trzeba pamiętać, że taką zdolność „czarowania słowami" przypisywano również Sokratesowi, na co wskazuje np. on sam w *Apologii* (*Ap.* 17a 6–b 1: *mē hup' emou eksapatēthē hōs deinou ontos legein*) oraz o co go posądza Glaukon (*R.* 358b), czy Menon (*Men.* 80a).

[47] Szerzej zob. np. C. Page, *Truth about Lies in Plato's* Republic, „Ancient Philosophy" 11 (1991), s. 1–33; F. Calabi, *La nobile menzogna*, [w:] Platone, *La Repubblica*, vol. II, M. Vegetti (cur.), Napoli 1998, s. 445–457; A. Ghibellini, *La nobile menzogna*, „Giornale di Metafisica" 26 (2004), s. 301–332; M. Schofield, *Noble Lie*, [w:] *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, G.R.F. Ferrari (ed.), s. 138–164.

[48] Rozważania te ponownie pozwalają na podważenie ogólnej tezy, jaką K.R. Popper przypisuje Platonowi, że zmiana jest złem, a bezruch czymś boskim.

człowieka, kandydata na strażnika, należy poddawać „próbie czarów" [*goēteias hamilla*], polegającej między innymi na zmienianiu jego otoczenia ze strasznego na przyjemne i na odwrót. Jeśli został dobrze wychowany, to w każdej sytuacji zachowa się odpowiednio do wpojonych mu zasad[49]. Czy możemy powiedzieć coś bardziej konkretnego o tego typu próbach?

Jak wiadomo, wino w życiu starożytnego Hellena pełniło tak ważną rolę, że sposób jego picia służył odróżnieniu Greka od barbarzyńcy. Ten pierwszy, jeśli tylko uważał się za dobrze wychowanego, pił jedynie wino zmieszane w ściśle określonej proporcji z wodą, gdyż był przekonany, że picie czystego wina może stać się przyczyną szaleństwa i zbrodni. Tak stało się — sięgając po przykład z mitologii — na weselu Pejritoosa, gdzie oszalały w wyniku wypitego w nadmiarze wina centaur Eurytion został w okrutny sposób poskromiony przez Heraklesa, Tezeusza i Nestora — stracił nos i uszy, a dalszym efektem tego zdarzenia była wojna między centaurami a Lapitami[50]. Otóż Platon podkreśla, że rozmaite doznania i emocje — przyjemność, cierpienie, skłonności [*thumoi*] i miłości [*erotai*] — mogą zostać zintensyfikowane przez picie wina, natomiast postrzeżeń, wspomnień, przekonań i ogólnie świadomości [*phroneseis*] w przypadku upicia zostajemy pozbawieni[51]. Dlatego też, generalnie rzecz ujmując, nie powinno się go spożywać wcale przed osiemnastym rokiem życia, w formie umiarkowanej (bez upijania się) do ukończenia trzydziestu lat, a w postaci bardziej swobodnej dopiero około czterdziestego roku życia (*Lg.* 666a–b). Zakaz picia wina w najwcześniejszym okresie jest uzasadniony na poziomie *phusis*. Wtedy

---

[49] Platon, *R.* 413bc 5–414a 7; zob. *R.* 502e–503a: „Mówiliśmy [...], że trzeba, ażeby oni [rządzący — A.P.] jawili się jako miłujący polis [*philopolides*], wypróbowani w przyjemnościach i bólach, ażeby jawili się jako ci, którzy tej nauki ani w trudach, ani w obawach, ani w żadnej innej zmianie nie porzucą..."; *R.* 503e: „Wypróbowywać trzeba w [...] trudach, obawach i przyjemnościach, a ponadto [...] należy ćwiczyć w wielu naukach, uważnie obserwując, czy są zdolni osiągnąć nauki najwyższe [*ta megista mathēmata*], czy też stchórzą jak ci, którzy tchórzą w innych [dziedzinach]".

[50] Homer, *Od.* XXI 295–304. Można zwrócić uwagę na wystąpienie w tym ustępie form od czasownika *aaō* (*aadzō*) oraz rzeczownika *atē*, co wg M. Fernández-Galiano „podkreśla znaczenie niszczącej moralnej ślepoty, której przyczyną jest *atē*"; J. Russo, M. Fernández-Galiano, A. Heubeck, *A Commentary on Homer's* Odyssey, vol. III, Oxford 1992, s. 180. Dwa wersy wcześniej Antinoos zwraca się do Odyseusza z wyrzutem, co staje się pretekstem do sformułowania ogólnej maksymy wyrażającej tak charakterystyczne dla kultury greckiej umiłowanie miary: „Wino słodkie pobudza cię do zuchwalstwa, jak też i innych / zaślepia, kiedy chwytane jest łapczywie i nie pite w odpowiedniej mierze [*mēd' aisima*]".

[51] Platon, *Lg.* 645d 4–e 3. Podobne opinie można odnaleźć we wczesnej poezji greckiej; zob. K. Schöpsdau, *Kommentar I–III*, s. 249–250.

to właśnie dominującą rolę w ludzkiej naturze odgrywa element ognia[52], a wino z kolei — jak wiemy z *Timajosa* (*Ti.* 60a) — jest jednym z gatunków cieczy zawierających właśnie ogień i dlatego też za jego podstawową funkcję uznaje się zdolność do ogrzewania duszy wraz z ciałem. Picie wina w najmłodszym wieku powodowałoby więc wzmocnienie tego elementu w naturze ludzkiej na tym etapie jej rozwoju i utratę równowagi oraz proporcjonalności (która i tak jest mocno „nadwyrężona"). Spożycie wina może jednak służyć wyćwiczeniu odczuwania wstydu [*aischunē, aidos*[53]], który powinien pojawić się, gdy uczynimy coś niepięknego poprzez uległość przyjemnościom, których jest wiele i są bardzo różne[54]. Pojawia się bowiem kryterium zewnętrzne wobec takiego wewnętrznego stanu — możliwe przyszłe potępienie ze strony osób dla nas w jakiś sposób ważnych. Poddanie się próbie wina pozwala na pokazanie, jak człowiek zwycięża w walce z przyjemnościami, sprawdzenie [*basanidzein*] jego charakteru, dzięki czemu człowieka można określić mianem umiarkowanego [*sophrōn*][55]. Takie oraz inne zadania [*erga*][56], stawiane przed kandydatami na strażników, sprawiają, że pojawia się jeden z elementów koniecznych do zwycięstwa — *doświadczenie*. Poddawanie się „próbie wina" stanowi bowiem przygotowanie do sympozjonów, w których mężczyzna będzie uczestniczył w przyszłości, a podczas których będzie się poddawać spraw-

[52] Por. Hippokrates, *Nat.Hom.* 12: „Trzeba wszak dobrze to wiedzieć, iż człowiek w pierwszym dniu życia jest sam z siebie najcieplejszy, a w ostatnim najzimniejszy. [...] I tak podług tego wywodu [*logos*]: o ile w pierwszych dniach życia człowiek się powiększa, o tyle staje się cieplejszy, a w ostatnich dniach, o ile słabnie, o tyle musi być zimniejszy" (tłum. M. Wesoły, [w:] Hippokrates, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 2008); *Aph.* 1, 14: „To, co się rozwija, najwięcej ma naturalnego ciepła, dlatego wymaga największego pokarmu...".

[53] Otwartą pozostaje kwestia, czy przykład z alkoholem pozwala wywnioskować istnienie w naturze ludzkiej jakiejś instynktownej dyspozycji do samokontroli. Zob. D.L. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993, s. 375.

[54] Przeciwieństwem tej zalety, czyli wadą, jest zuchwałość [*tharros*] zwana również bezwstydem [*anaideia*], które są największym złem zarówno dla jednostki, jak i społeczeństwa (*Lg.* 647a 10-b 1). Wada ta może manifestować się również na poziomie poznawczym (*Tht.* 196d-e; *Phdr.* 243c; *R.* 560e–561a). Szerzej zob. K. Schöpsdau, *Kommentar I–III*, s. 242–245.

[55] Jeśli nawet nie przynależy się do dwóch najwyższych klas, to i tak pożądaną cechą charakteru jest *sōphrosunē*, która manifestuje się poprzez posłuszeństwo oraz panowanie nad nadmiernymi przyjemnościami płynącymi z picia, jedzenia i seksu (*R.* 389e–390a).

[56] Przy niektórych zadaniach trzeba wręcz „odwrócić uwagę" młodych od przyjemności, jaka może tym zadaniom towarzyszyć. Tak jest w przypadku udawania się na polowania, których właściwym celem ma być poznawanie ojczyzny, a nie przyjemne spędzanie czasu (*Lg.* 763b; 823c).

dzianowi „wartości polityczne, moralne, publiczne oraz prywatne"[57]. Pozostałymi elementami pozwalającymi odnieść zwycięstwo nad niektórymi przyjemnościami są *logos* oraz umiejętności [*technē*], które pozwalają albo na wyjście w odpowiednim momencie, jeśli człowiek nie czuje się już pewnie i obawia się, że ulegnie, albo zachowanie umiaru od początku do zakończenia bądź ćwiczenia, bądź biesiady[58]. Jak już wspomniano, Platon zwraca uwagę i podkreśla zdolność wzmacniania emocji przez wino: początkowo u człowieka pojawia się pogoda ducha, następnie wraz z większą ilością trunku zwiększa się optymizm oraz przekonanie co do własnych możliwości „intelektualnych" [*doksa*], co z kolei wraz z uznaniem siebie za mędrca przechodzi w swobodę wypowiadania się i dowolność prezentacji, aż wreszcie przychodzi czas na bycie nieustraszonym i mówienie oraz działanie bez namysłu [*aoknōs*] (*Lg.* 649a–b). Efektem nadmiernego spożycia nie będzie więc *aretē* w postaci nieustraszoności jako męstwa w szeroko pojmowanym boju — na przykład takim agonie, jaki prezentowany jest w *Sympozjonie* — lecz wada. Dlatego tak ważne jest zachowanie umiaru i kontrola tej czynności, a być może — jak to jest w przypadku pełniących służbę strażników — w ogóle unikania spożywania alkoholu[59].

Wychowanie jednak odbywa się również poprzez słuchanie i obserwację. O wychowawczej roli muzyki już wspomniałem, lecz trzeba pamiętać, że słucha się również, a może nawet przede wszystkim, towarzyszących jej słów. Jak powszechnie wiadomo, Platon postulował kontrolę nad treściami zawartymi w twórczości literackiej, gdyż według niego odgrywają one ogromnie istotną rolę w kształtowaniu charakteru. Słuchanie o odpowiednich zwyczajach, w szczególności o lepszych od tych, które kultywuje dana osoba lub wspólnota, sprawia, że nie tylko otrzymuje się stosowny wzorzec postępowania, lecz także równocześnie doznaje

[57] A.M. Bowie, *Thinking with Drinking: Wine and the Symposium in Aristophanes*, „Journal of Hellenic Studies" 117 (1997), s. 1–2.

[58] Platon, *Lg.* 646e–648e. Oczywiście w tym miejscu *Praw* mowa jest o „wyimaginowanym" napoju — darze od bogów, dzięki któremu można by poddać próbie charaktery ludzi, czyli wywód ma wydźwięk szerszy niż tylko odniesienie do spożywania alkoholu, ale ponieważ konstruowany jest on w oparciu o analogię z winem, można go odnieść do tej szczególnej sytuacji.

[59] Platon, *R.* 398e; 403e. Osłabienie zdolności intelektualnych ma znaczenie dla sytuacji wychowawczej w przypadku ludzi starszych, gdyż ich dusze zostają w ten sposób „odmłodzone" i niejako podatne na kształtowanie, co dzieje się poprzez odnawianie *paidei* uzyskanej w młodości. Zob. E. Belfiore, *Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's* Laws, „Classical Quarterly" 36 (1986), s. 425–426.

się przy tym lepszych przyjemności[60]. Lepszość przedstawień i związanych z nim *hēdonai* nie polega więc na wyższości technicznej bądź artystycznej (czysto estetycznej), lecz w głównej mierze na pożytku, jaki wynosi z oglądu i doznania ludzka dusza. Taki pozytywny efekt może zostać uzyskany dzięki uprawianiu bądź też obserwacji tańca, który był nieodłącznym elementem przedstawień dramatycznych.

Platon dzieli taniec na dwa rodzaje: *spoudaion* i *phaulon*, spośród których każdy ma dwa gatunki. Spośród dwóch gatunków rodzaju *spoudaion* wyróżnionych w *Prawach* — bojowego, zwanego również ogniowym [*purrichē*] i pokojowego, nazywanego także harmonijnym [*emmeleia*][61] — wyraźny związek z przyjemnością ma ten drugi, gdyż na zasadzie *mimēsis* odzwierciedlana jest w jego ruchach dusza człowieka w pomyślnych okolicznościach [*en eupragiais*], których przyczyną jest dobro (*R.* 379b), oraz dusza człowieka statecznego w zgodnych z miarą i odpowiednich [*emmetroi*] przyjemnościach (*Lg.* 814e). Tego rodzaju stan jest udziałem ludzi, którzy są *eunomoi*. Biorąc pod uwagę analogię między duszą a polis, stan *eunomia* w odniesieniu do czyjejś duszy oznacza, że dusza takiej osoby jest w najwyższym stopniu uporządkowana czyli właściwie wychowana (*eunomia* bowiem wpajana jest człowiekowi od samego początku i na różne sposoby), pobożna, rozumna, zna swoje miejsce w strukturze społecznej i związane z nim zadania, a więc jest szczęśliwa[62]. Dlatego też w tańcu takich osób odzwierciedla się cześć dla bogów i ich potomstwa oraz pomyślność [*eu prattein*] (*Lg.* 815d). Dzieląc taniec pokojowy na dwa rodzaje, ogólnie wskazuje Platon rów-

---

[60] Platon, *Lg.* 659c 3–4. Sformułowane jest to wręcz w formie nakazu: „Trzeba bowiem zawsze, ażeby oni słuchając o lepszych od własnych obyczajach, doznawali lepszych przyjemności". Odnośnie muzyki zob. *Lg.* 798d 8–9. Zasadniczo argument można odczytywać jako prawdopodobnie skierowany przeciwko komedii, gdyż jak sądzi Arystoteles (*Po.* 1448a 15–18): „Ze względu na odmienny charakter przedmiotu różni się też tragedia od komedii; jedna bowiem pragnie przedstawiać postacie lepsze, druga natomiast gorsze od współczesnych nam ludzi" (tłum. H. Podbielski).

[61] Suda określa ten termin bardzo ogólnie: „Rodzaj tańca. Wykorzystywany przez tragików. [...] Taniec w tragedii wraz z pieśniami i choreografią odnoszącą się do słów". Szerzej zob. E. Moutsopoulos, *La musica...*, s. 170; K. Schöpsdau, *Kommentar IV–VII*, s. 593–594.

[62] Platon, *Cri.* 53c; *R.* 380b, 406c, 605b; *Lg.* 927b; *Ti.* 24d. Warto wspomnieć, że szeroko dyskutuje się sam sens i wagę analogii między duszą a polis; zob. np. T.J. Anderson, *Polis and Psyche..., passim*; B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's* Repubilc, [w:] *Exegesis and Argument*, E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (eds.), Assen 1973, s. 196–206; G.R.F. Ferrari, *City and Soul in Plato's* Republic, Sankt Augustin 2003 (szczególnie rozdz. 3, s. 59–83);

nież na dwa możliwe sposoby osiągnięcia takiego stanu. Pierwszy z nich polega na przezwyciężeniu w życiu trudności oraz pokonaniu niebezpieczeństw, w rezultacie czego pojawia się dobrostan oraz większe przyjemności [*meidzous hēdonai*]. Owa „większość" przyjemności polega na jej większej intensywności i dynamiczności, co oznacza także, że zwiększona jest dynamika duszy ludzkiej, co z kolei znajduje odwzorowanie w dynamiczniejszym sposobie tańczenia, a w rezultacie również na bardziej energicznym oddziaływaniu na duszę osoby oglądającej tego rodzaju taniec. Z kolei drugi rodzaj tańca pokojowego związany jest ze stanem poczucia pewnego bezpieczeństwa, w którym człowiek jest w stanie zachować posiadane już dobra albo je pomnażać. W tym wypadku doznawane przyjemności są bardziej stonowane [*praioterai*], a wykonywane wewnętrzne i zewnętrzne ruchy bardziej uporządkowane, bardziej wyćwiczone, spokojniejsze. Z pewnością takie jest też ich oddziaływanie na ewentualnego odbiorcę. Nie należy również zapominać, że *emmeleia* jest tańcem związanym z przedstawieniami tragicznymi. Tak więc dobry taniec nie tylko najlepiej odwzorowuje stan wewnętrzny człowieka, lecz także zachodzi odpowiednia mimetyczna zgodność między ruchami a tym, co wyrażają słowa (*Lg.* 815e–816b). Jak wiemy z *Politei*, jest to jedyna działalność związana z *mimēsis*, którą przystoi uprawiać strażnikom (*R.* 395a–396d). Tego rodzaju działanie nie ma wyłącznie aspektu etycznego i politycznego, lecz posiada również ściśle z nim związany wymiar estetyczny — odzwierciedla się w nim duchowo-cielesne piękno osoby znajdującej się najbliżej tego, co boskie.

Przez cały okres wychowania kandydaci na strażników, a później sami strażnicy, są obserwowani, aby spośród nich wybrać jednostki wyjątkowe — najlepsze, to znaczy te, które są rozumne i roztropne [*phronimoi*] oraz zdolne do poświęcenia się opiece nad *polis*, gdyż to ona stanowi pierwszy oraz najważniejszy obiekt ich *philia* i zawsze będą mieli na względzie to, co dla *polis* pożyteczne (*R.* 412c–d). Niektórzy bowiem spośród strażników przejawiają zaangażowanie w uczenie się i rozważania dotyczące prawdy (*R.* 475c–e). Są zdolni do dostrzeżenia i uznania istnienia bytów samych w sobie, doskonałych w swym bycie oraz odnośnie poznania, a więc mają możliwość posiadania wiedzy (*R.* 477a–b). Oczywiście nie tylko uposażenie intelektualne decyduje o możliwości sprawowania władzy najwyższej. Od samego początku ludzkie pragnienia oraz przyjemności związane z ich zaspokajaniem powinny być nakierowywane na odpowiednie dla ich natur przed-

mioty (*Lg.* 643c). W przypadku najlepszych strażników pragnienia w pewnym momencie zostają ukierunkowane na przedmioty nauki oraz zyskują oni dostęp do przyjemności, które odczuwa dusza sama w sobie, a na wartości tracą dla nich przyjemności związane z cielesnością. Z takiej postawy życiowej wynika, że jedną z podstawowych cech charakteru takiego człowieka jest *sōphrosunē* (*R.* 485d–e). Z jednej strony — jak już wspomniałem — w pewnym stopniu jest ona czymś wrodzonym, z drugiej jednak musi być przedmiotem starań wychowawczych, aby stała się trwałym elementem natury ludzkiej. By stała się doskonała, należy podjąć walkę z przyjemnościami, które są efektem pragnień pobudzających do działań bezwstydnych (*Lg.* 647c–d). Za takie zaś można prawdopodobnie uznać wszystkie działania świadczące o uzależnieniu, czyli dobrowolnym pozbawieniu się wolności oraz o nieopanowaniu [*akrateia*]. Ogólnie rzecz biorąc, są to działania, w których człowiek dopuszcza się *hubris* (nadmierne picie, jedzenie i wszelkiego rodzaju posiadanie) oraz mówienie nieprawdy (*Ap.* 17b, 31a), schlebianie (*Ap.* 38d), nieuczciwość, brutalne konkurowanie ze sobą, gwałt i zabójstwo (*R.* 391c, 586a–b) — wynikające z niewiedzy i braku kierowania się rozumem (*Tht.* 196d–e; *R.* 586c). Dokładniejsze zdanie sobie sprawy z tego, czym jest *sōphrosunē* i jej związek z przyjemnościami, wymaga odwołania się do Platońskiej koncepcji człowieka oraz jego struktury.

Jak twierdzi Platon, „*sōphrosunē* z jednej strony jest jakimś porządkiem [*kosmos*], z drugiej zaś panowaniem [*egkrateia*] nad niektórymi pragnieniami i przyjemnościami”[63]. Porządek zakłada istnienie jakiejś wielości, w tym wypadku wielości w obrębie bytu zwanego człowiekiem, z kolei panowanie zakłada zachodzącą między elementami hierarchię, którą można opisać w kategoriach aksjologicznych (lepsze-gorsze — *R.* 431a). Człowiek ujmowany jako wielość jest strukturą duchowo-cielesną, to znaczy strukturą metafizyczno-fizyczną. Element metafizyczny jest wyższy i panuje nad niższym, jednakże i on stanowi pewną wielość — dwu- lub trójelementową (w zależności od potrzeb przeprowadzanych analiz). W wersji pierwszej dusza jest wielością złożoną z rozumu i elementu nierozumnego, z których pierwszy jest lepszy, drugi gorszy. Lecz również drugi element może być rozważany jako pewne złożenie, w którym to, co jest odpowiedzialne za zaangażowanie i zapał do działania, jest odróżnione od tego, co odpowiada za pożądanie. Ten element pośredni, którego jedną

[63] Platon, *R.* 430e 6–7; *Grg.* 491d; *Phdr.* 256b.

z cnót jest odwaga, może skłaniać się bądź ku temu, co wyższe (rozumowi), bądź temu, co niższe. Najniższa część duszy pragnie, wręcz pożąda wypełnienia przyjemnościami i w swej dyspozycyjności jest najłatwiej podatna na *hubris*. Może mieć to miejsce, kiedy głównymi przedmiotami dostarczającymi przyjemności staną się przedmioty i działania związane z ciałem, na przykład wspomniane już picie, jedzenie czy seks (*R.* 442a–c). Nadmierne zwiększenie roli którejkolwiek z dwóch niższych części duszy doprowadza do zaburzenia odpowiedniej struktury duszy, co wywołuje sprzeciw wobec treści zawartych w wiedzy, przekonaniach czy *logosie* (*Lg.* 689a–b). Jeśli w duszy zrealizowana jest *sōphrosunē*, oznacza to, że pośredni element opowie się za dyktowaną przez rozum zasadą, iż *hubris* jest czymś złym, uznając, że dane działanie nie jest piękne, lecz bezwstydne[64]. Wtedy oba te elementy mogą się przeciwstawić i podporządkować części pożądliwej, a człowiek może powstrzymać się od nieodpowiedniego działania. Nie dziwi więc, że jeśli *sōphrosunē* zakłada odpowiednią strukturę duszy, to stanowi ona podstawę zarówno działań sprawiedliwych, jak i mądrych (*Lg.* 696c). Jeśli bowiem *sōphrosunē* polega na odpowiedniej zgodności między częściami duszy w wertykalnej relacji nadrzędność-podległość (co zakłada horyzontalną odpowiedniość podmiot-przedmiot), to każda z nich wykonuje odpowiednie dla niej działanie, co jest główną zasadą sprawiedliwości, w tym wypadku takiej, którą można by określić mianem sprawiedliwości duchowej[65].

Jak wiadomo, w filozofii Platona zachodzi ścisły związek między wymiarem etycznym i politycznym ludzkiej egzystencji. Dlatego *sōphrosunē* jako jedna z cnót cechuje nie tylko duszę człowieka, który osiągnął maksimum swoich możliwości — stan szczęścia — lecz będzie również obecna w dobrej i sprawiedliwej, czyli szczęśliwej polis. Jednakże osiągnięcie takiego stanu w obu wspomnianych wymiarach jest ogromnie trudne, z czego Platon sobie dobrze zdawał sprawę, i dlatego sporo miejsca poświęcił efektom „wynaturzenia"[66] prawidłowej struktury duchowej i politycznej, w tym efektom związanym z *hēdonē*.

---

64 Zob. J. Moss, *Shame, Pleasure and Divided Soul*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 29 (2005), s. 153–155.

65 Zob. np. T. Irwin, *Plato's Ethics*, s. 227, 238, 250, 253, 256, 282, 295 n. G. Santas, *Understanding Plato's* Republic, Malden–Oxford–Chichester 2010, s. 187 n.

66 Można mówić w tym wypadku o psychopatologii; zob. D. Frede, *Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen*, [w:] *Platon. Politeia*, O. Höffe (hrsg.), s. 359; M. Solinas, *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo*, [w:] Platone, *Repubblica*, M.Vegetti (cur.), vol. VI, s. 493–495.

Ontologiczna zasada uzasadniająca rozpad doskonałej struktury politycznej jest wyrażona w tezie, że „wszystko, co powstało ginie" (*R.* 546a 2). Jako „czynnik ludzki" wskazani zostają *phulakes*, którzy nie są w stanie rozpoznać liczby geometrycznej[67], zgodnie z którą w polis regulowane są poczęcia dające odpowiednie charaktery ludzkie. Z pewnością więc przyczyna tkwi w osłabieniu elementu intelektualnego i zwiększeniu roli irracjonalnej części duszy ludzkiej (czyli następuje zaburzenie odpowiedniej-dobrej-pięknej struktury duszy), ale ma ona także swą głębszą podstawę. Niezdolność do trafienia w *kairos* oznacza nie tylko początek rozbieżności między cyklem kosmicznym a czasem ludzkim (co w *Polityku* (*Plt.* 270a) prawdopodobnie wyrażone jest przez moment opuszczenia świata przez Demiurga), lecz ujawnia również problem powiązania efektów oglądu noetycznego z ludzkim działaniem, a być może w ogóle poddaje w wątpliwość osiąganie teoretycznego wglądu w sferę bytów wiecznych[68]. W konsekwencji przerwany zostaje nie tylko odpowiedni sposób odtwarzania pokoleń w *Kallipolis*, lecz również związany z tym proces *paidei* — następuje odejście od powiązanego ze sobą formowania tak ducha jak i ciała. Pojawia się ustrój zwany timokratycznym[69], a zatem i grupa osób, u których dominującą rolę odgrywa *thumoeides*, osłabienie zaś sfery wychowania sprawia, że również wzmacniają swą rolę potrzeby najniższej części duszy.

---

[67] Ten trudny do interpretacji wywód matematyczny może być interpretowany, generalnie rzecz biorąc, poważnie (np. K.L. Gaca, *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley–Los Angeles–London 2003, s. 95–96), przenośnie (np. J. Adam, *The Republic of Plato*, s. 208 — jako okres czasu), bądź ironicznie (np. J. Gow, *The Nuptial Number. Plato,* Rep., *VIII, p. 246*, „Journal of Philology" 12 (1883), s. 91–102; S. Rosen, *Plato's* Republic. *A Study*, New Haven–London 2005, s. 307). Warto wspomnieć, że pierwszą możliwość można wesprzeć autorytetem Arystotelesa, który krytycznie odnosi się do tej koncepcji Platona w *Polityce* (*Pol.* 1316a). Interpretacje aż po okres Renesansu prezentuje M. Allen w pracy *Nuptial Arithmetic: Marisilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's* Republic, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1994, s. 5–11.

[68] Zob. S. Campese, *L'oikos e la decadenza delle citá*, [w:] Platone, *La Repubblica*, vol. VI, M. Vegetti (cur.), s. 192–193; K. Dorter, *The Transformation of Plato's* Republic, Lanham–Oxford 2006, s. 233–235; D. Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa" do „Praw" Platona*, Toruń 2011, s. 202.

[69] Modelowym ustrojem tego typu miał być ten, który panował w Sparcie; zob. F. Calabi, *Timocrazia*, [w:] Platone, *La Repubblica*, vol. VI, M. Vegetti (cur.), s. 263–293; por. G.R. Morrow, *Plato's Cretean City...*, s. 40–63. D. de Brasi (*L'imagine di Sparta nei dialoghi platonici. Il giudizio di filosofo su una (presunta) pólis modello*, Sankt Augustine 2013) wyróżnia trzy formy odniesienia Platona do Lacedemonu, które określa mianem (1) *dicours critique* (dialogi do *Politei*), (2) *discours justificatif* (*Politeia, Sofista, Polityk, Parmenides*) oraz (3) *discours descriptif* (*Timajos, Kritias, Prawa*).

Te jednakże prawdopodobnie w pewnym stopniu hamowane są jeszcze przez wpojony wstyd i dlatego doznawanie przyjemności cielesnych odbywa się wyłącznie w skrytości [*latharai*] (*R.* 548a–b). Sytuacja zaś zmienia się drastycznie wraz z dojściem do głosu umiłowania do bogactwa. Następuje zanik wartości zwanej *aretē* na rzecz *philochrematia*, a rządy w *polis* przejmują najbogatsi, którzy wprawdzie potrafią jeszcze cieszyć się dziełami Muz, ale już nie tymi, które prowadzą do cnoty. Tego typu przyjemności schlebiają duszy człowieka, lecz nie stanowią żadnej pokusy dla osoby o odpowiedniej strukturze duchowo-cielesnej (*R.* 538d). Umiłowanie bogactw i ich nagromadzenie przez część osób zamieszkujących *polis* skutkuje pojawieniem się biedoty [*ptōchoi*], spośród której wywodzą się „złodzieje, rzezimieszki, świętokradcy oraz wytwórcy wszelkiego zła" oraz największego zła społecznego, a mianowicie głębokiego podziału i poróżnienia ludzkiej wspólnoty (*R.* 552d 4–6)[70]. Osoba ogromnie przywiązana do swego bogactwa ma jeszcze w sobie, jeśli chodzi o przyjemności, jeden mały hamulec — będzie ograniczać (i to siłą, co już świadczy o ogromnej władzy, jaką zdobyła w duszy najniższa część duszy) te przyjemności, które narażają go na wydatki. Jest to efektem tego, że dokonuje oszacowania swych pragnień i uzyskiwanych doznań oraz umieszcza je w hierarchii, dla której kryterium stanowi ilość strat i zysków w zamożności. *De facto* dokonuje podziału na przyjemności konieczne i niekonieczne, ale czyni to z nieprawidłowej perspektywy aksjologicznej. Ów podział społeczny wiedzie do konfliktu — *stasis* o podłożu ekonomicznym — doprowadzając do pozbycia się w ten czy inny sposób ludzi bogatych i zrównania praw co do sposobu sprawowania władzy i obsadzania urzędów, które zaczyna odbywać się poprzez losowanie (*R.* 557a). Tak powstaje demokracja — *politeia*, którą określa się mianem „przyjemna", „pozbawiona rządów" i „zmienna" [*hedeia*, *anarchos*[71], *poikilē*] (*R.* 558c). Należy założyć, że w ten sam sposób powstaje i taki jest obywatel żyjący w demokratycznej *polis*. I w nim dochodzi do konfliktu między najniższą częścią duszy a *thumos* i ostatecznie do zwycięstwa tej pierwszej, czyli do odrzucenia podziału na przyjemności konieczne i niekonieczne. Jak podstawową cechą demokratycznego sposobu sprawowania władzy jest *isotēs* panująca między wszystkimi/dowolnymi ele-

---

[70] A. Fuks, *The Conditions of 'Riches' (ploutos) and of 'Poverty' (penia) in Plato's* Republic, „Ancient Society" 5 (1974), s. 68–69 (korzystam z przedruku w: A. Fuks, *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem 1984, s. 120–121).

[71] Można wspomnieć, że Platon *anarchia* stawia na równi z *hubris*, rozwiązłością [*asōtia*], bezwstydem i bezprawiem (*R.* 560e; 575a).

mentami, tak też kryterium to zostaje zastosowane w obrębie pragnień i przyjemności. Zniesienie hierarchizacji przyjemności to nic innego jak postulowanie ujęcia ich w sposób zredukowany do jednej sfery — to nic innego jak prezentowanie stanowiska sofistycznego (*R.* 439d).

Demokracja jest przyjemna deklaratywnie — demokrata uznaje właściwie za synonimy słowa „przyjemny", „wolny", „szczęśliwy" [*makarios*], które najlepiej opisują jego sposób życia. Jest taka również dlatego, że dopuszcza się w niej zaspokajanie każdego pragnienia, a więc doznawanie każdej przyjemności. Demokratyczny sposób sprawowania władzy jest według Platona tak naprawdę tej władzy pozbawiony — władzy pojmowanej jako element stabilizujący funkcjonowanie społeczeństwa, opartej na hierarchicznym systemie wartości i wiedzy prawdziwej. W demokracji każdy obywatel jest równy względem innego i takie są także pragnienia oraz przyjemności, chociaż mogą się one różnić (na przykład jedna osoba czerpie przyjemność ze słuchania muzyki, a inna z chodzenia na imprezy). Na płaszczyźnie politycznej decyzje podejmowane mogą być jedynie w wyniku jednorazowej zgody, dokonującej się w momencie głosowania na agorze. Względną stabilność rządzenia zapewniają urzędnicy, ale jest ona bardzo słaba. Ich „władza" jest nie tylko ograniczona czasowo, lecz również tym, że muszą zostać poddani ocenie wedle „uznania" obywateli demokratycznej *polis*, które — używając metafory — „na pstrym koniu jeździ". A jest tak, ponieważ właśnie takim „pstrokatym" człowiekiem jest demokrata:

> raz upija się przy wtórze fletu, to znów pije wodę i powstrzymuje się od jedzenia, innym razem z kolei uprawia ćwiczenia, a jest też tak, że gnuśnieje i wszystko zaniedbuje, a czasami jakby zajmuje się filozofią. Często zajmuje się polityką i porywa się na to, żeby mówić i robić cokolwiek [*tuchēi*]. Zdarza się, że może pozazdrościć wojownikom i w to się angażuje, albo też biznesmenom, a wtedy też tym się zajmuje. I nie ma w jego życiu ani jakiegoś porządku [*taksis*], ani konieczności... (*R.* 561c 7–d 6).

Tego rodzaju niestabilność połączona z pragnieniami zaspokojenia/napełnienia się wszelakiej maści przyjemnościami (co właściwie jest niemożliwe) oznacza w wymiarze społecznym zatratę istoty państwowości i skazuje wspólnotę na dalszą destrukcję (*Lg.* 714a). Wolność i równość demokratyczna zaczynają przekraczać granice. W pierwszym wypadku wyklucza się wszelką władzę zwierzchnią — nawet tę sformułowaną w prawach i obyczajach, w drugim zaś znosi się nie tylko różnice między ludźmi

w perspektywie pełnionych przez nich ról społecznych i wiążących się z nimi odpowiedzialności, ale nawet między nimi a zwierzętami (*R.* 562e–563e). Jednakże owa równość jest tylko pozorna, gdyż ma w niej miejsce nierówność ekonomiczna, której efektem są konflikty społeczne. Kiedy ich nawarstwienie sprawia, że niemożliwe jest rozwiązanie przy pomocy regulacji prawnych, pojawia się osoba, której lud powierza przywództwo w tym trudnym okresie. Tak rodzi się tyran i ma swój początek tyrański sposób sprawowania władzy. Początkowo bowiem staje po stronie ludu, dzięki czemu zyskuje jeszcze większy poklask. Życie w splendorze, któremu towarzyszy jednocześnie zbytek dokonuje ostatecznej destrukcji w duszy takiej osoby. Do głosu u niego dochodzi bowiem najniższa część duszy, która rozrasta się do takiego stopnia, że właściwie tyranizuje pozostałe — sprawia, że *thumos* jest zorientowany tylko i wyłącznie na interes własny tej określonej jednostki, a rozumność w ogóle usuwa w cień, nakierowując jej wysiłki wyłącznie na badanie sposobów, w jakie można zaspokoić pragnienia, czerpać przyjemności i uniknąć wszelkich przykrości. Pragnie zaspokajać wszelkie pragnienia oraz doznawać wszelkich przyjemności, w tym przede wszystkim tych, które są najsilniejsze, a mianowicie niekoniecznych/cielesnych[72]. Tak jak najniższa część duszy podporządkowuje sobie pozostałe, tak też tyran ujarzmia te osoby, które go otaczają. Ograniczenie działania elementu racjonalnego do bardzo wąskich ram pozwala określić go mianem szaleńca, który w skrajny sposób reprezentuje niesprawiedliwość[73].

Degeneracja natury ludzkiej, pociągająca za sobą pojawienie się coraz gorszych sposobów sprawowania władzy, jest wynikiem przede wszystkim braku odpowiedniego wychowania i dopuszczenia do tego, by doszły do głosu odruchy naturalne, które nastawione są przede wszystkim na egoistyczne „ja". Dzieje się tak

[72] Zob. Ksenofont, *Hier.* 1, 1–32; L. Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górnisiewicz, Kraków 2009, s. 87–96.

[73] Platon, *R.* 344a, 571a–575; *Lg.* 863d. W osobie tyrana mamy do czynienia z działaniem Erosa oraz z efektem tego w postaci *mania*, lecz już nie dzieje się to w takim kontekście jak w *Fajdrosie*. Zniszczona struktura duszy i brak edukacji sprawiają, że Eros nie jest siłą wznoszącą ku temu, co wyższe, nie został on poddany sublimacji, lecz siłą ciągnącą ku dołowi. Szaleństwo zaś nie jest pasją szukania odpowiedzi na najważniejsze pytania, lecz chorobą psychiczną. Por. E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 202. W *Prawach* (*Lg.* 888a) szaleństwo jest możliwym efektem albo ogromnego apetytu [*laimargia*] na przyjemność, albo niepohamowania *thumos*. Szerzej o roli Erosa w *Politei* zob. np. S. Rosen, *The Role of Eros in Plato's* Republic, „Review of Metaphysics" 18 (1965), s. 452–475.

najprawdopodobniej z tego powodu, że jest ono najłatwiej i najbardziej oczywiście dostępne ludzkiemu poznaniu w jego naturalnym nastawieniu, niepogłębionym analizą zgodną z przesłaniem „poznaj samego siebie" [*gnothi sauton*]. Jak twierdzi Platon w *Prawach*, bardzo trudne jest rozpoznanie tego, że dobro wspólne powinno przeważać nad korzyścią indywidualną, czyli uznanie, iż „to, co wspólne, jednoczy, to zaś, co prywatne, rozrywa *poleis*" (*Lg.* 875a 6–7). Gdyby jednak nawet udało się tego dokonać jakiejś wyjątkowej osobie sprawującej władzę[74], to istnieje ogromne ryzyko, że nierozumna i śmiertelna część duszy doprowadzi do działań prowadzących do nadmiernego posiadania [*pleoneksia*] oraz dbania wyłącznie o własne korzyści [*idiopragia*][75], które powiązane z nierozumnym unikaniem przykrości i gonitwą za przyjemnościami pogrążają tę osobę, a wraz z nią *polis*, w otchłani zła[76].

Jak więc widać, możliwe zamiany, jakie zachodzą zarówno w duszy ludzkiej, jak i w sposobach sprawowania władzy, rozpięte są między tym, co filozoficzne, bezinteresowne, prawidłowe i zdrowe, a tym, co tyrańskie, egoistyczne, zepsute i chore. Pomiędzy skrajnościami znajdują się wprawdzie stany pośrednie, ale są to wyłącznie postacie życia w mniejszym lub większym stopniu oddalone od życia w najwyższym stopniu szczęśliwego, sprawiedliwego i przyjemnego. Oczywiście optymalny i preferowany — według Platona — stan duchowo-cielesny stawia filozofa na pozycji tego, kto jako jedyny jest w stanie wskazać odpowiednią hierarchię wartości oraz to, które spośród sposobów życia jest najprzyjemniejsze. On bowiem — jak już wiemy — posiada sto-

---

[74] Platon używa pojęcia *autokratōr*, które dosłownie znaczy „samowładca" w sensie niezależności od tego, co zewnętrzne (taki jest świat po opuszczeniu go przez boga w *Polityku* — *Pl.* 274a) i sprawowania pełni władzy (*Ep.* 309b), w tym władzy o charakterze tyrańskim (*Ep.* 324c–d).

[75] Dosłownie odczytywane pojęcie *idiopragia* znaczyłoby „działanie na swój własny, odpowiedni sposób" i wydawałoby się, że wyraża ono Platońską zasadę sprawiedliwości, zgodnie z którą każdy powinien robić to, co do niego należy, co zauważano już w starożytności — Galen, *Inst.Log.* 18, 4. Odpowiednią definicję w aspekcie duchowym podają Hermias (*in Phdr.* 177, 6), Olimpiodor (*in Phd.* 2, 14), Orygenes (*Contra Celsum*, V 47) oraz Anonim i Michał z Efezu — komentatorzy Arystotelesowej *Etyki Nikomachejskiej* (CAG XX 254, 23–24; CAG XXII 72, 5–6). Zob. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, s. 161–162; O. Höffe, *Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367e–374e)*, [w:] *Platon. Politeia*, O. Höffe (hrsg.), s. 77. Jednakże należy zwrócić uwagę, że w tym miejscu *Praw idiopragia* związana jest z *pleoneksia*, a prefiks *idio-* w tym kontekście wyraźnie odnosi się do tego, co prywatne, własne.

[76] Platon, *Lg.* 875b 1–c 2. *Pleoneksia* za cechę wrodzoną i wymagającą ograniczenia przez prawo, by zadość uczynić sprawiedliwości, uznaje w *Politei* Glaukon (*R.* 359c). Szerzej zob. rozdział *Krytyka etycznego redukcjonizmu. „Gorgias"*.

sowne doświadczenie [*empeiria*][77] oraz wyrobione odpowiednią *phronēsis* i najlepszą zdolność rozumowania [*logos*] (*R.* 583e), dzięki którym jest zdolny do rozpoznania, zrealizowania, przekazania i uzasadnienia wspomnianej hierarchii. Ma to zastosowanie również w sferze przyjemności — to właśnie osąd filozofa również w tej kwestii jest najbardziej wiarygodny. Filozof wskazuje, że życie filozoficzne jest najprzyjemniejsze i potrafi to uzasadnić. Co więcej, Platon — prawdopodobnie mając na uwadze względną skalę porównawczą oraz możliwość wymiernego traktowania *hēdonē* — określa nawet stopień przewagi filozofa nad tyranem, który widoczny jest z jednej strony w dziewięciokrotnym oddaleniu od prawdziwej przyjemności, a z drugiej, w liczbie 729 — o tyle właśnie ma być przyjemniejsze życie osoby oddającej się umiłowaniu mądrości. Liczbę tę wiąże się z ustaleniami pitagorejczyka Filolaosa, według którego rok miał trwać 364 i pół dnia, a więc 729 okresów nocy i światła dziennego, i ogólnie oznacza, że filozof jest o wiele szczęśliwszy każdego dnia i każdej nocy[78].

---

[77] W poruszanym w tym rozdziale kontekście społeczno-wychowawczym można wskazać na jeszcze jeden aspekt doświadczenia — doświadczania poprzez egzemplifikację w innych osobach. Nie musi mieć ono charakteru osobistego. Filozof nie musi np. brać narkotyków, ażeby zdobyć doświadczenie w przyjemności z nich płynących. Może zdobyć je poprzez ogląd ludzi, którzy zdecydowali się na taki krok i chociaż nie ma wglądu w indywidualny odbiór intensywności takiego doznania, to może jego stopień określić np. jako w najwyższym stopniu przyjemny. Osąd ten jednak powinien zostać zweryfikowany przez stwierdzenie czasu trwania i stanu człowieka poddanego działaniu środka odurzającego oraz po zakończeniu takiego oddziaływania. Dostrzeżenie, że w czasie odurzenia człowiek zostaje pozbawiony władzy rozumnej, a w czasie późniejszym odczuwa negatywne skutki zdrowotne oraz pojawiają się symptomy uzależnienia (o ile osoba taka jest uzależniona), pozwalają filozofowi na odrzucenie tego rodzaju rozkoszy. W tym sensie filozof jest doświadczony i niedoświadczony zarazem. Nie doświadczył doznań we własnej duszy, ale zdobył doświadczenie w oparciu o obserwację otoczenia (zob. *R.* 409a–c). Taka interpretacja może wskazywać, jak istotną rolę odgrywa wychowawca w procesie paideutycznym. Musi on dostrzec, jakiego rodzaju wyzwaniom i doznaniom można poddać daną osobę, aby w sposób odpowiedni ukształtować jej duszę i kiedy może mieć to miejsce [*kairos*].

[78] DK 44 A 22. Zob. J. Adam, *Commentary*, vol. 2, s. 361. C.A. Huffman, *Philolaus of Croton…*, s. 276–279. K. Dorter, *The Transformation of Plato's* Republic…, s. 298. Ciekawą interpretację zaproponował R.S. Brumbaugh (*Note on Plato,* Republic, *IX 587D*, „Classical Philology" 44 (1949), s. 197–199 i *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington 1954, s. 151–160), który nie do końca jasny wywód Platona proponuje uzupełnić o ustalenia dotyczące podziału społeczeństwa zawarte w *Fajdrosie*. Najpierw liczba wizualizowana jest w formie płaszczyzny, a następnie sześcianu, w którym szerokość, wysokość i głębokość przedstawiają relację między rozumem, roztropnością a stosownością, czyli, innymi słowy, rozpoznaniem prawdziwości celu, ku któremu się dąży, posiadaniem zdolności pozwalających na wypracowanie środków do osiągnięcia celu oraz określeniem prawdopodobieństwa, że cel ten zostanie osiągnięty.

Zakończenie



Platon, konstruując własną koncepcję filozofii, w ramach nakreślonych poglądów zajął stanowisko względem przyjemności i jej roli w indywidualnym i społecznym życiu człowieka. Stanowisko to nie było formowane w filozoficznej próżni, lecz w wyraźnie już określonym kontekście. Z jednej strony pewne zaczątki poglądów na przyjemność funkcjonowały już w obrębie tak zwanej filozofii natury [*peri phuseōs historia*], w tym w sposób najbardziej rozbudowany w doktrynie atomistycznej. Jak już wspomniano, taki sposób uprawiania filozofii został poddany przez założyciela Akademii gruntownej krytyce nie tylko w *Fedonie*, lecz również jako swoisty redukcjonizm somatyczny [*eis to sōma panta helkein*] w *Sofiście* (*Sph.* 246c 8–248a 2). Z drugiej strony kultura intelektualna Aten V wieku p.n.e. przesycona jest poglądami filozofów, reprezentujących tak zwany ruch sofistyczny. W przypadku tych myślicieli swoistym znakiem rozpoznawczym jest interpretowanie wszystkiego jako przedmiotowo lub podmiotowo względnego. Takie podejście metafizycznie osadzone zostaje na redukcjonistycznej koncepcji człowieka, wypracowanej we wcześniejszym okresie historii filozofii. W odniesieniu do przyjemności stanowisko redukujące tę sferę wyłącznie do zakresu tego, co cielesne, zostaje przypisane Prodikosowi w *Gorgiasie*. Platońska krytyka tego przekonania kieruje się przede wszystkim na to, żeby zmusić oponenta do uznania możliwości istnienia tego, co niecielesne. W konsekwencji mogłoby to pociągać za sobą postulowanie istnienia również przyjemności innych niż cielesne. Z kolei dyskusja z Kalliklesem ma na celu zwalczenie skrajnie subiektywistycznego podejścia do przyjemności. Zgodnie z tym stanowiskiem podmiot jako indywiduum uznaje przyjemność za wartość najwyższą, uznając, że jest ona niezróżnicowana oraz powinien ją czerpać bez żadnych ograniczeń. Dodatkowo sofista

w swej koncepcji antropologicznej wydaje się postulować wyższość sfery emocjonalnej nad racjonalną. Jeśli uznamy, że z dyskusji z Kalliklesem Sokrates/Platon wychodzi zwycięsko, chociażby przez to, iż zmusza sofistę do uznania aksjologicznego zróżnicowania przyjemności, to okazuje się, że niemożliwy do utrzymania jest hedonizm w skrajnie subiektywistyczno-emocjonalnej formie. Z trzeciej wreszcie strony należy wspomnieć o filozofii wywodzącej się wprost od mistrza Platona — Sokratesa, a mianowicie o poglądach cyrenaików, u których przyjemność interpretowana jako ruch łagodny była niezróżnicowana i stanowiła zasadę ludzkiego działania. Co zastanawiające jednak, w dialogach Platona nie odnajdziemy wprost odniesień, w tym krytycznych, do tych przekonań, chociaż w kilku z nich, w tym i w *Gorgiasie*, badacze doszukiwali się śladów nauki Aristipposa[1].

Tym poglądom przeciwstawia Platon swój własny projekt dotyczący przyjemności, osadzony w jego antropologii. Zgodnie z nią, przyjemność z jednej strony można uznać przede wszystkim za doznanie pojawiające się w wyniku podjęcia działania wynikającego z pragnienia, jakie wytworzyło się w danym indywiduum. Owo pragnienie może zostać wywołane czynnikiem cielesnym, co w sposób naturalny ma miejsce wtedy, gdy ciało traci swą strukturalną stabilność w efekcie jakiegoś niedoboru. Proces jego usuwania wytwarza przyjemność, ale towarzyszy mu obecność przykrości, przez co owa *hēdonē* ma charakter zmieszany (jak również fałszywy). Kiedy jednak w danej sytuacji niemożliwe jest bezpośrednie usunięcie cierpienia lub proces usuwania jest długotrwały, możliwe jest odwołanie się do treści zawartych w pamięci, stanowiącej element duszy, i wytworzenie przyjemności dzięki nim. Oprócz tego można jednak doznawać przyjemności czystych, to znaczy takich, którym nie towarzyszy cierpienie, a pragnienie nie jest wywołane zaburzeniem struktury ciała. Pragnienie bowiem może być pobudzone niejako wewnętrznie — człowiek może zechcieć na przykład posłuchać muzyki czy też rozważać problemy naukowe, a realizacja tego rodzaju pragnień sprawia mu właśnie przyjemność czystą. Platońska koncepcja człowieka jako istoty duchowo-cielesnej, w której oba elementy są względnie separowalne i zhierarchizowane, a ponadto w ele-

[1] Szerzej domniemanej obecności filozofii cyrenajskiej w dialogach Platona zob. G. Giannantoni, *I Cirenaici*, s. 116–169. W przypadku *Gorgiasa* pojawiło się przypuszczenie, że to Kallikles reprezentuje nie tyle poglądy sofistów, co właśnie Aristipposa, jak czynił to F. Schleiermacher we *Wstępie* do *Teajteta* (*Platons Werke*, Bd. II 1, Berlin 1856, s. 127), co jednak zostało poddane krytyce m.in. przez E. Zellera (*Die Philosophie der Griechen…*, II 1, s. 308, przyp. 1).

mencie duchowym określa się trzy, również zhierarchizowane, aspekty jego funkcjonowania, odzwierciedla się w podziale przyjemności na konieczne i niekonieczne oraz prawdziwe i fałszywe. W hierarchii duchowej przyjemności rozumu przeważają nad przyjemnościami władzy zwanej *thumoeides*, a obie nad *hēdonē* funkcji pożądawczej. Ponieważ przyjemność związana jest z podejmowanym działaniem o charakterze moralnym, oczywiste zatem jest, że decyzja o podjęciu takiej a nie innej aktywności zapada w oparciu o sformułowany sąd, który może być prawdziwy lub fałszywy. Jeśli działanie rozminie się z planowanym celem, to mimo że „realnie" pojawia się odczucie przyjemności, jest ono z powodu tego rozminięcia odczuciem fałszywym. Owo „rozminięcie" może mieć również wymiar kwantytatywny (albo *quasi*-kwantytatywny), jeśli dany człowiek niedoszacuje lub przeszacuje wielkość uzyskiwanej przyjemności. By zdołać w odpowiedni sposób oszacować ową wielkość, niezbędny wydaje się rachunek, ale również w tym wypadku *de facto* uzależniony jest on od hierarchii przyjemności, wynikającej z konstytucji duszy ludzkiej. Zasadniczo więc stosowany mógłby być tylko w obszarze jednej z jej władz, a i to zależałoby od tego, czy przyjmiemy dychotomiczny czy trychotomiczny jej podział. Wydaje się, że rachunek ten nie mógłby zostać zastosowany do przyjemności płynących z dwóch różnych sfer. Wreszcie ostatnim aspektem, na jaki zwraca się uwagę w niniejszej pracy, jest aspekt wychowawczo-polityczny. Platon wyraźnie wskazuje, jak istotną rolę odgrywa przyjemność w całym życiu indywidualnej osoby oraz społeczeństwa. Wydaje się ona na tyle istotna, że pozwala — jak się zdaje — na uznanie stosunku człowieka i społeczeństwa do przyjemności za swoiste kryterium ich moralnego stanu. Z punktu widzenia Platona brak akceptacji dla zróżnicowania jakościowego *hēdonē* i zhierarchizowania uniemożliwia prawidłowe funkcjonowanie wspólnoty i jednostek w jej obrębie.

Jak już wspomniano we *Wprowadzeniu*, można — jak się wydaje — w oparciu o to, że właściwie wszyscy członkowie Akademii sformułowali swoje poglądy na temat *hēdonē*, uznać spór o tę właśnie kwestię za najważniejszy ze sporów etycznych. Pełne opracowanie tej kwestii wymaga szerokiej (re)konstrukcji poglądów wszystkich Akademików, w tym największego spośród nich — Arystotelesa, szczególnie że wiele argumentów sformułowanych przez Stagirytę skierowanych jest przeciwko koncepcjom kolegów ze szkoły. Jednakże ta wieloaspektowość ujęcia zagad-

nienia *hēdonē* w pismach Arystotelesa sprawia jednocześnie, że musi być ono opracowane w formie oddzielnej (przygotowywanej już) monografii, dla której niniejsza stanowi odpowiednie wprowadzenie.

Bibliografia



Wydania, przekłady, komentarze

Aelredus Rievallensis, *Opera omnia*, vol. II–III, G. Raciti (ed.), Turnhout 1989.

Ajschines, *Przeciw Timarchosowi*, [w:] Ajschines, *Mowy*, tłum. W. Lengauer, Warszawa 2004.

Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, [w:] Ajschylos, *Tragedie*, t. 1, tłum. R.R. Chodkowski, Lublin 2015.

Albertus Magnus, *Super Iob*, M. Weiss (ed.), Freiburg 1904.

Albinos, *Épitomé*, P. Louis (ed.), Paris 1945.

Albinus, *Introductio in Platonem*, [w:] *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, K.F. Hermann (ed.), vol. 6, Leipzig 1853.

Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.

Alkinoos, *Wykład nauki platońskiej*, tłum. J. Komorowska, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 4 [39] (2006), s. 25–77.

Antiphon the Sophist, *The Fragments*, G.J. Pendrick (ed., introd., transl. & comm.), Cambridge 2002.

Antiphon, *Orationes et fragmenta*, T. Thalheim (ed.), Leipzig 1914.

Aristote, *L'ethique a Nicomaque*, t. II 2, R.A. Gauthier, J.Y. Jolif (intr., trad. & comm.), Louvain–Paris 1959.

Aristote, *Topiques*, [w:] *Logique d'Aristote*, trad. A.B. Saint-Hilare, vol. IV, Paris 1843.

Aristotele, *Organon*, M. Zanatta (cur.), vol. II, Torino 1996.

Aristoteles, *Ethica Eudemia*, F. Susemihl (ed.), Leipzig 1884.

Aristoteles, *Topica et Sophistici elenchi*, W.D. Ross (ed.), Oxford 1958.

Aristotle, *Metaphysics*, W.D. Ross (ed.), vol. I–II, Oxford 1924.

Aristotle, *Topics*, transl. W.A. Pickard-Cambridge, [w:] *The Works of Aristotle*, W.D. Ross (ed.), vol. I, Oxford 1928.
Arystoteles, *Etyka Eudemejska. Etyka Wielka*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.
Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1–2, Lublin 1996.
Arystoteles, *Topiki*, 145a 33–b 20, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.
Bernardus Claraevallensis, *Opera*, vol. IV–VI, J. Leclerq *et al.*, Turnhout 1972.
Cicero M.T., *Opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta*, vol. IV 2, I.C. Orelius (ed.), Turici 1828.
Damascius, *Lectures on the* Philebus *wrongly attributed to Olympiodorus*, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam 1959.
Danielewicz J. (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, Warszawa–Poznań 1996.
Democrito, *Massime*, G. Ruiu (cur.), Milano 2011.
Demosthenes, *Orationes*, vol. I, H.S. Buther (ed.), Oxford 1901.
Die Fragmente der Vorsokratiker, Diels H., Kranz W. (hrsg.), Berlin 1903.
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1986.
Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, M. Marcovich (ed.), vol. I, Berlin–New York 2008.
Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, T. Dorandi (ed.), Cambridge 2013.
Elegy and Iambus, J.M. Edmonds (ed.), Cambridge–London 1931.
Eurypides, *Tragedie*, tłum. J. Łanowski, t. I–III, Warszawa 2005–2007.
Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, P. De Lacy (ed.), Berlin 1980.
Galenus, *De alimentorum facultatibus*, G. Helmreich (ed.), Leipzig 1923.
Galenus, *De usu partium*, vol. I–II, G. Helmreich (ed.), Leipzig 1907–1909.
Giannantoni G. (cur.), *Socratis et Socraticorum fragmenta*, vol. I–IV, Napoli 1990.
Giannantoni G., *I Cirenaici*, Firenze 1958.
Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, tłum. Z. Nerczuk, „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 10 [45] (2012), s. 17–36.

Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, C.M. Lucarini, C. Moreschini (ed.), Berlin–Boston 2012.
Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i Dni. Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.
Hieronymus, *Opera*, [w:] *Patrologia latina*, J.P. Migne (ed.), vol. 23–25, Paris 1845.
Hippokrates, *Wybór pism*, t. 1, tłum. M. Wesoły, Warszawa 2008.
Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Wrocław 1981.
Iambi et elegi Graeci, M.L. West (ed.), vol. II, Oxford 1972.
Isocrates, *Discours*, vol. III, G. Mathieu (ed.), Paris 1966.
Ksenofont, *Uczta*, [w:] Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
Ksenofont, *Wyprawa Cyrusa*, tłum. W. Madyda, Warszawa 1955.
Ksenofont, *Hieron*, [w:] Ksenofont, *Wybór pism*, tłum. S. Hammer *et al.*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966.
Kwintylian, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*, II 15, 24–28, tłum. M. Brożek, Wrocław 1951.
Mannenbach E. (ed.), *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden 1961.
Nauck A. (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889.
Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria*, L.G. Westerink (ed.), Leipzig 1970.
Plato, *Gorgias*, T. Irwin (transl. & notes), Oxford 1979.
Plato, *Hippias Major*, P. Woodruff (transl., comm. & essay), Oxford 1982.
Plato, *Ion*, *Hippias Minor*, *Laches*, *Protagoras*, R.E. Allen (transl. & comm.), New Haven–London 1996.
Plato, *Oeuvres complètes*, vol. III 1: *Protagoras*, A. Croiset (texte & trad.), Paris 1955.
Plato, *Opera omnia*, vol. IX 2, G. Stallbaum (rec.), Gothae 1842.
Plato, *Opera*, E.A. Duke *et al.* (ed.), t. I, Oxford 1995.
Plato, *Opera*, I. Burnet (ed.), t. I–VI, Oxford 1900–1907.
Plato, *Phaedo*, D. Gallop (transl. & notes), Oxford 1975.
Plato, *Philebus*, C. Badham (intr. & notes), London 1855.
Plato, *Philebus*, transl. J.C.B. Gosling, Oxford 1975.
Plato, *Politia sive de republica libri decem*, G. Stallbaum (rec.), vol. II, Gothae–Erofordiae 1859.
Plato, *Protagoras*, C.C.W. Taylor (transl. & notes), Oxford 1976.
Plato, *Protagoras*, transl. S. Lombardo, K. Bell, [w:] Plato, *Complete Works*, J.M. Cooper (ed.), Indianapolis–Cambridge 1997.

Plato, *Republic*, J. Adam (comm.), vol. II, Cambridge 1907.
Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, tłum. L. Regner, Warszawa 1973.
Platon, *Charmides. Lyzis*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
Platon, *Fedon*, R. Legutko (tłum. i kom.), Kraków 1995.
Platon, *Gorgias*, E.R. Dodds (text, intr. & comm.), Oxford 1959.
Platon, *Gorgias*, J. Dalfen (Übers. & Komm.), Göttingen 2004.
Platon, *Größerer Hippias*, E. Heitsch (Übers. & Komm.), Göttingen 2011.
Platon, *Kritias*, H.-G. Nesselrath (Übers. & Komm.), Göttingen 2006.
Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
Platon, *Lyzis*, tłum. J. Sowa, Łódź 2007.
Platon, *Nomoi. Buch I–III*, K. Schöpsdau (Übers. & Komm.), Göttingen 1994.
Platon, *Nomoi. Buch IV–VII*, K. Schöpsdau (Übers. & Komm.), Göttingen 2003.
Platon, *Nomoi. Buch VIII–XII*, K. Schöpsdau (Übers. & Komm.), Göttingen 2012.
Platon, *Oeuvres complètes*, t. IV 3: *Phèdre*, L. Robin (texte et trad.), Paris 1933.
Platon, *Ouvres complètes*, t. VII 1: *La République. Livres IV–VII*, É. Chambry (texte & trad.), Paris 1933.
Platon, *Oeuvres complètes*, t. IX 2: *Philèbe*, A. Dies (texte et trad.), Paris 1941.
Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
Platon, *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961.
Platon, *Phaidros*, E. Heitsch (Übers. & Komm.), Göttingen 1993.
Platon, *Philebos*, D. Frede (Übers. & Komm.), Göttingen 1997.
Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.
Platon, *Protagoras*, B. Manuwald (Übers. & Komm.), Göttingen 1999.
Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.
Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Warszawa 1995.
Platon, *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956.
Platon, *Staat*, F. Schleiermacher, Berlin 1828.
Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
Platon, *Timajos. Kritias*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.
Platon, *Werke*, Bd. II 1, F. Schleiermacher (Einleit. & Übers.), Berlin 1856.

Platone, *Dialogi filosofici*, vol. I, G. Cambiano (cur.), Torino 1970.
Platone, *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), vol. II, Napoli 1998.
Platone, *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), vol. VI, Napoli 2005.
Platone, *Opere*, G. Giannantoni (cur.), Roma 1974.
Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, A. Bernabé (ed.), fasc. 1, München–Leipzig 2006.
Poetarum Lesbiorum fragmenta, E. Lobel, D.L. Page (ed.), Oxford 1955.
Poetae melici Graeci, D.L. Page (ed.), Oxford 1962.
Polibiusz, *Dzieje*, t. 1, tłum. S. Hammer, Wrocław 1957.
Pseudo-Ksenofont, *O sposobie rządzenia Ateńczyków*, tłum. A. Pacewicz, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2 [1] (2007), s. 129–139.
The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. I: Olimpiodorus, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam–Oxford–New York 1976.
The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. II: Damascius, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam–Oxford–New York 1977.
Thomas Aquinas, *Opera omnia*, vol. VI–VII, Roma 1891–1892.
Thucydides, *Historiae*, H.S. Jones, J.E. Powell (eds.), vol. I, Oxford 1970.
Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1998.
Xenophon, *Opera omnia*, E.C. Merchant (ed.), vol. II–IV, Oxford 1904–1921.

Słowniki, gramatyki

A Greek-English Lexicon, Liddell H.G., Scott R., Jones H.S. (eds.), Oxford 1996.
Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Bd. II, R. Kühner, B. Gerth, Hanover–Leipzig 1904.
Gramatyka grecka, Auerbach M., Golias M., Warszawa 1985.
Historisches Wörterbuch der Philosophie, Ritter J. (hrsg.), Bd. 1, Basel –Stuttgart 1971.
Słownik polsko-grecki, t. I–IV, Abramowiczówna Z. (red.), Warszawa 1958.

Literatura sekundarna

Adam J., *Commentary*, [w:] Plato, *Republic*, vol. I–II, Cambridge 1907.
Adam J., Adam M.A., *Platonis* Protagoras *with Introduction, Notes and Appendices*, Cambridge 1893.

Ackeren M. Van, *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*, Amsterdam–Philadelphia 2003.

Adamietz J., *Zur Erklärung des Hauptteils von Platon* Charmides *(164a–175d)*, „Hermes" 97 (1969), s. 37–57.

Ahbel-Rappe S., Kamtekar R. (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden–Oxford–Chichester 2009.

Ahrensdorf P.J., *The Death of Socrates and the Life of Philosophy. An Interpretation of Plato's* Phaedo, New York 1995.

Allen M., *Nuptial Arithmetic: Marisilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's* Republic, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1994.

Anagnostopoulos G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Malden–Oxford–Chichester 2009.

Andersson T.J., *Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic*, Götteborg 1971.

Annas J., *Introduction to Plato's* Republic, Oxford 1981.

Arpe C., *Platon, Philebos 46d–47a*, „Philologus" 95 (1943), s. 161–165.

Balot R.K., *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton 2001.

Balot R.K., *Greek Political Thought*, Malden–Oxford–Carlton 2006.

Baltzly D., Blyth D., Tarrant H. (eds.), *Power and Pleasure, Virtues and Vices*, Auckland 2001.

Barker A., Timaeus *on Music and Liver*, [w:] *Essays on Plato's* Timaeus, M.R. Wright (ed.), London 2000, s. 85–99.

Barker E., *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London –New York 1960.

Baumann M., *Lust und Mystik. Bernard von Clairvaux und Maister Eckhart*, [w:] *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), Basel 2012, s. 201–214.

Belfiore E., *Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's* Laws, „Classical Quarterly" 36 (1986), s. 421–437.

Benardete S., *Socrates' Second Sailing. On Plato's* Republic, Chicago –London 1989.

Benardete S., *The Tragedy and Comedy of Life. Plato's* Philebus, Chicago 1993.

Benitez E., *Forms in Plato's* Philebus, Assen 1989.

Bentham J., *"Deontology" together with "A Table of the Springs of Action" and "The Article on Utilitarianism"*, A. Goldworth (ed.), Oxford 1983.

Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.

Berman S., *Socrates and Callicles on Pleasure*, „Phronesis" 36 [2] (1991), s. 117–140.

Beversluis J., *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge 2000.

Bevir M., *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge 1999.

Bevir M., *The Role of Context in Understanding and Explanation*, [w:] *Begriffsgesichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, H.E. Bödeker (hrsg.), Göttingen 2002, s. 395- 411.

Bigogne E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1973.

Black E., *Plato's View of Rhetoric*, „Quarterly Journal of Speech" 44 (1958), s. 361–374.

Bobonich C., Destrèe P. (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden–Boston 2007.

Bobonich C., *Plato's Theory of Goods in the* Laws *and* Philebus, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 11 (1995), s. 101–136.

Bossart Y., Westerman H., *Erkenne dich selbst. Der Mensch bei Platon*, [w:] *Philosophische Anthropologie in der Antike*, L. Jansen, C. Jedan (Hrsg.), Heusenstamm 2010, s. 129–155.

Bossi B., *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid 2008.

Bossi B., Robinson T.M. (eds.), *Plato's* Sophist *Revisited*, Berlin–Boston 2013.

Boucher D., *Texts in Context: Revisionists Methods for Studying the History of Ideas*, Dodrecht 1985.

Bowie A.M., *Thinking with Drinking: Wine and the Symposium in Aristophanes*, „Journal of Hellenic Studies" 117 (1997), s. 1–21.

Brague R., *The Law of God: the Philosophical History of an Idea*, Chicago–London 2007.

Brancacci A., *Le Peri hēdonēs d'Heraclide du Pont (fr. 55 Wehrli)*, [w:] *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, M. Dixsaut (dir.), vol. 2: *Contextes*, Paris 1999, s. 99–125.

Brandt R.B., *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, New York 1959 [przekład polski: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1996].

Brasi D. de, *L'imagine di Sparta nei dialoghi platonici. Il giudizio di filosofo su una (presunta)* pólis *modello*, Sankt Augustine 2013.

Braund S., Most G.W. (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge 2003.

Bravo F., *El* Gorgias *de Platon: ¿Anti-hedonista o anti-relativista?*, [w:] *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, M. Erler, L. Brisson (eds.), Sankt Augustine 2007, s. 102–107.

Bravo F., *La critique contemporaine des faux plaisirs dans le* Philèbe, [w:] *Contre Platon*, vol. 2, M. Dixsaut (dir.), Paris 1999, s. 238–264.

Brega M.G., *La filosofia del piacere. I frammenti e le testimonianze sulla scuola Socratica più radicale del mondo antico*, Milano–Udine 2010.

Brickhouse T.C., Smith N.D., *Socratic Moral Psychology*, Cambridge 2010.

Bringmann K., *Platons Philebos und Herakleides Pontikos' Dialog Peri Hēdonēs*, „Hermes" 100 (1972), s. 523–530.

Brisson L., *L'unité du* Phèdre *de Platon. Rhétorique et philosophie dans le* Phèdre, [w:] *Understanding the* Phaedrus. *Proceedings of the II. Symposium Platonicum*, L. Rossetti (ed.), Sankt Augustine 1992, s. 61–76.

Brisson L., *La notion de* phthónos *chez Platon*. [w:] L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000, s. 219–234.

Brisson L., *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du* Timée *de Platon*, Sankt Augustine 1998, s. 76–84.

Brochard V., *La morale de Platon*, [w:] V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1912, s. 169–220.

Brown M., Coulter J., *The Middle Speech of Plato's* Phaedrus, „Journal of the History of Philosophy" 9 (1971), s. 405–423.

Brumbaugh R.S., *Note on Plato,* Republic*, IX 587D*, „Classical Philology" 44 (1949), s. 197–199.

Brumbaugh R.S., *Plato's Mathematical Imagination, The Mathematical Passages in the Dialogues and Their Interpretation*, Bloomington 1954.

Brunius T., *Jeremy Bentham's Moral Calculus*, „Acta Sociologica" 3 (1959), s. 73–85.

Brunschwig J., *EE I 8, 1218a 15–32 et le Peri tagathou,* [w:] *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969)*, P. Moraux, D. Harlfinger (hrsg.), Berlin 1971, s. 197–222.

Burnyeat M.F., *First Words*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society" 43 (1997), s. 1–20.

Butler J., *On Whether Pleasure's* Esse *is* Percipi*: Rethinking* Republic *583b–585a*, „Ancient Philosophy" 19 (1999), s. 285–298.

Butler J., *The Arguments for the Most Pleasant Life in* Republic IX*: A Note Against the Common Interpretation*, „Apeiron" 32 (1999), s. 37–48.

Buxton R. (ed.), *From Myth to Reason?*, Oxford 1999.

Cabaj J., *Arthura O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei*, Lublin 1989.

Cairns D.L., *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.

Cairns D.L., *Ethics, Ethology, Terminology: Iliadic Anger and the Cross-Cultural Study of Emotion*, [w:] *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, S. Braund, G.W. Most (eds.), Cambridge 2003, s. 11–49.

Calabi F., *La nobile menzogna*, [w:] Platone, *La Repubblica*, vol. II, M. Vegetti (cur.), Napoli 1998, s. 445–457.

Calabi F., *Timocrazia*, [w:] Platone, *La Repubblica*, vol. VI, M. Vegetti (cur.), Napoli 2005, s. 263–293.

Calvo T., *Socrates' First Speech in the* Phaedrus *and Plato's Criticism of Rhetoric*, [w:] *Understanding the* Phaedrus. *Proceedings of the II. Symposium Platonicum*, L. Rossetti (ed.), Sankt Augustine 1992, s. 47–60.

Campese S., *L'*oikos *e ladecadenza delle cità*, [w:] Platone, *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), vol. VI, Napoli 2005, s. 189–261.

Campos A.V., *The Ontology of Pleasure in the* Philebus, „Proceedings of the Boston Area of Ancient Philosophy" 24 (2009), s. 51–81.

Capra A., *Agōn logōn. Il* Protagora *di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001.

Carone G.R., *Callculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of the* Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 26 (2004), s. 55–96.

Carone G.R., *Hedonism and Pleasureless Life in Plato's Philebus*, „Phronesis" 45 (2000), s. 257–283.

Carone G.R., *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimension*, Cambridge 2005.

Casertano G. (cur.), *Il* Fedro *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2011

Casertano G., *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*, Napoli 1983.

Casertano G. (cur.), *Il* Protagora *di Platone: struttura e problematiche*, vol. I–II, Napoli 2004.

Caston V., *Intentionality in Ancient Philosophy*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), http://plato.stanford. edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/ [dostęp: 30 XI 2016].

Caston V., *Augustine and the Greeks on Intentionality*, [w:] *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, D. Perler (ed.), Leiden–Boston–Köln 2001, s. 23–48.

Cave R.C., *A Scientific Ethics and Hedonism*, „International Journal of Ethics" 38 (1928), s. 443–449.

Cerri G., *La poetica di Platone. Una teoria di comunicazione*, Lecce 2008.

Chappell V. (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge 1994.

Classen C.J. (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976.

Classen C.J., *The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries*, [w:] *Sophistik*, C.J. Classen (Hrsg.), Darmstadt 1976, s. 215–247.

Code A.D., *Vlastos on a Metaphysical Paradox*, „Apeiron" 26 (1993), s. 85–98.

Cole J.R., *Pascal. The Man and His Two Loves*, New York–London 1995.

Compton T., *What are* tornoi *in* Philebus *51c?*, „Classical Quarterly" 40 (1990), s. 549–552.

Cooper J.M., *Introduction*, [w:] Plato, *Complete Works*, J.M. Cooper (ed.), Indianapolis–Cambridge 1997, s. vii–xxvi.

Cooper J.M., *Plato and Aristotle on 'Finality' and '(Self)-Sufficiency'*, [w:] *Plato and Aristotle's Ethics*, R. Heinaman (ed.), Aldershot–Burlington 2003, s. 117–147.

Cornford F.M., *Thucydides Mythistoricus*, London 1907.

Cornquist J., *The Point of the Hedonism in Plato's* Protagoras, „Prudentia" 12 (1980), s. 63–81.

Corrigan K., Glazow-Corrigan E., *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the* Symposium, Philadelphia 2004.

Cosenza P., Laurenti R. (cur.), *Il piacere nella filosofia Greca*, Napoli 1993.

Cottingham J., *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge 1998.

Cowan J.L., *Pleasure and Pain*, London 1968.

Crisp R., *Mill on Utilitarianism*, London 1997.

Crombie I.M., *An Examination of Plato's Doctrine*, vol. I: *Plato on Man and Society*, London–New York 1962.

Crombie I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II: *Plato on Knowledge and Reality*, London–New York 1963.

Cross R.C., Woozley A.D., *Plato's* Republic. *A Philosophical Commentary*, London 1964.

Cummings W.J., *Eros, Epithumia and Philia in Plato*, „Apeiron" 15 (1981), s. 10–18.

Dalfen J., *Kommentar*, [w:] Platon, *Gorgias*, Göttingen 2004, s. 163–503.

Dancy R.M., *The One, The Many, and the Forms:* Philebus *15b 1–8*, „Ancient Philosophy" 4 (1984), s. 160–193.

Danek Z., *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet"*, Łódź 2000.

Darmon J.-C., *De l'épicureisem chrétien et de ses variations entre Age baroque et Lumières*, [w:] *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), Basel 2012, s. 215–237.

Davidson D., *Plato's Philebus*, New York–London 1990.

Davis M., *The Soul of the Greeks. An Inquiry*, Chicago–London 2011.

Delcomminette S., *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden–Boston 2006.

Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki matematyki i ontologii*, Katowice 2003.

Dickie M.W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London–New York 2003.

Diès A., *Notice*, [w:] Platon, *Oeuvres complètes*, t. IX 2: *Philèbe*, Paris 1941, s. VII–CXII.

Diesendruck Z., *Struktur und Charakter des Platonischen* Phaidros, Wien 1927.

Dillon J., *Speusippe e le plaisir*, [w:] *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, vol. 2: *Contextes*, M. Dixsaut (dir.), Paris 1999, s. 83–98.

Dixsaut M. (dir.), *Contre Platon*, vol. 2: *Renverser le platonisme*, Paris 1995.

Dixsaut M. (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, vol. 1: *Commentaires*, Paris 1999.

Dixsaut M. (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, vol. 2: *Contextes*, Paris 1999.

Dixsaut M., Larivée A. (dir.), *Études sur la* République *de Platon*, vol. 1: *De la justice, éducation, psychologie et politique*, Paris 2005.

Dixsaut M., *Le plus juste est plus heureux*, [w:] *Études sur la* République *de Platon*, vol. 1, M. Dixsaut, A. Larivée (dir.), Paris 2005, s. 327–352.

Dodds E.R., *Commentary*, [w:] Platon, *Gorgias*, Oxford 1959, s. 188–386.

Donlan W., *The Origin of kalos kagathos*, „American Journal of Philology" 94 (1973), s. 365–374.

Donner W., *Mill's Utilitarianism*, [w:] *The Cambridge Companion to Mill*, J. Skorupski (ed.), Cambridge 1998, s. 255–292.

Dorter K., *Plato's* Phaedo. *An Interpretation*, Toronto 1982.

Dorter K., *The Method of Division in the* Sophist*: Plato's Second* Deuteros Plous, [w:] *Plato's* Sophist *Revisited*, B. Bossi, T.M. Robinson (eds.), Berlin–Boston 2013, s. 87–99.

Dorter K., *The Transformation of Plato's* Republic, Lanham–Oxford 2006.

Dover K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis–Cambridge 1974.

Dover K.J., *Homoseksualizm grecki*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.

Doyle J., *The Fundamental Conflict in Plato's* Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 30 (2006), s. 87–100.

Duncan R., *"Philia" in the* Gorgias, „Apeiron" 8 [1] (1974), s. 23–25.

Dybikowski J., *False Pleasures and the Philebus*, „Phronesis" 15 (1970), s. 159–160.

Dybikowski J.C., *Mixed and False Pleasure in the* Philebus*: A Reply*, „Philosophical Quarterly" 20 (1970), s. 244–245.

Dyson M., *Knowledge and Hedonism in Plato's* Protagoras, „Journal of Hellenic Studies" 96 (1976), s. 32–45.

Eckl A., Ludwig B. (hrsg.),*Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas*, München 2005.

Edmonds III R.G., *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge 2004.

Edwards R.B., *Pleasures and Pains. A Theory of Qualitative Hedonism*, Ithaca 1979.

Elzenberg H., *Wartość ujemna*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 169–175.

Erginel M.M., *Plato on the Psychology of Pleasure and Pain*, „Phoenix" 65 (2011), s. 288–314.

Erler M., Brisson L. (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007.

Erler M., Rother W. (hrsg.), *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, Basel 2012.

Euben J.P., Wallach J.R., Ober J. (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca 1994.
Evans J.D.G., *A Plato Primer*, Ithaca 2010.
Fedele A., *Processo alla retorica peri il giovane Fedro: un tentativo di persuasione „verosimile"*, [w:] *Il* Fedro *di Platone: struttura e problematiche*, G. Casertano (cur.), Napoli 2011, s. 75–94.
Feldman F., *Pleasure and Good Life – Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism*, Oxford 2004.
Ferber J., *Platos Polemik gegen die Lustlehre*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik" 148 (1912), s. 129–181.
Ferrari G.R.F., *City and Soul in Plato's* Republic, Sankt Augustin 2003.
Ferrari G.R.F., *Listening to Cicadas. A Study of Plato's* Phaedrus, Cambridge 1990.
Ferrari G.R.F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, Cambridge 2007.
Ferrari G.R.F., *The Three-Part Soul*, [w:] *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, G.R.F. Ferrari (ed.), Cambridge 2007, s. 165–201.
Ficino M., *The* Philebus *Commentary*, M.J.B. Allen (ed.), Berkeley–Los Angeles–London 1975.
Finck F., *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin–New York 2007.
Findlay J.N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London–New York 1974.
Fisher N.R.E., *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992.
Fowler R.L., *Polos of Akragas: Testimonia*, „Mnemosyne" 50 [1] (1997), s. 27–34.
Frede D., *Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen*, [w:] *Platon. Politeia*, O. Höffe (hrsg.), Berlin 2005, s. 251–270.
Frede D., *Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in the* Philebus, [w:] *The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (ed.), Cambridge 1992, s. 425–463.
Frede D., *Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics*, [w:] *The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics*, R. Kraut (ed.), Malden–Oxford–Carlton 2006, s. 255–275.
Frede D., *Rumpelstilskin Pleasures. True and False Pleasures in Platon's* Philebus, „Phronesis" 30 (1985), s. 151–180.

Frede D., *The Hedonist's Conversion: The Role of Socrates in the Philebus* [w:] *Form and Argument in Late Plato*, C. Gilland, M.M. McCabe (eds.), Oxford 2000, s. 213–248.

Friedländer P., *Platon II. Die Platonischen Schriften*, Berlin–Leipzig 1930.

Friedländer P., *Platon*, Bd. III: *Die platonische Schriften. Zweite und dritte Periode*, Berlin–New York 1975.

Fritz K. von, *Philologische und philosophische Interpretation philosophischer Texte*, [w:] *Die Interpretation in der Altertumwissenschaft. Ansprachen zur Eröffnung des 5. Kongresses der Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques (FIEC). Bonn 1.–6. September 1969*, W. Schmid (hrsg.), Bonn 1971, s. 55–74.

Fuks A., *The Conditions of 'Riches' (ploutos) and of 'Poverty' (penia) in Plato's* Republic, „Ancient Society" 5 (1974), s. 68–69 [również w: A. Fuks, *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem 1984, s. 120–121].

Gaca K.L., *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley–Los Angeles–London 2003.

Gadamer H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002.

Gadamer H.-G., *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum* Philebos, Leipzig 1931.

Gagarin M., *Dikē in Archaic Greek Thought*, „Classical Philology" 69 (1974), s. 186–197.

Gagarin M., *The Athenian Law against* Hybris, [w:] *Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, G.W. Bowersock, W. Burkert, M.C. Putnam (eds.), Berlin–New York 1979, s. 229–236

Gagarin M., *The Purpose of Plato's* Protagoras, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 100 (1969), s. 133–164.

Gaiser K., *Platonische Dialektik – damals and heute*, [w:] *Antikes Denken – Moderne Schule*, H.W. Schmidt, P. Wülfing (hrsg.), Heidelberg 1988, s. 77–107.

Gaiser K., *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlischen Begründung der Wissenschften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.

Gajda J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986.

Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.

Gallop D., *Notes*, [w:] Plato, *Phaedo*, Oxford 1975, s. 74–225.

Gallop D., *True and False Pleasures*, „Philosophical Quarterly" 10 (1960), s. 333–337.

Garnsey P., *Thinking about Property. From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge 2007, s. 6–24.

Gentzler J., *The Sophistic-Cross Examination of Callicles in the* Gorgias, „Ancient Philosophy" 15 (1995), s. 17–43.

Gertz S.R.P., *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo, Leiden–Boston 2011.

Ghibellini A., *La nobile menzogna*, „Giornale di Metafisica" 26 (2004), s. 301–332.

Giannantoni G., *Cirenaici: raccolta delle fonti antiche*, Firenze 1958.

Giannantoni G., *Socratis et socraticorum reliquiae*, Napoli 1991.

Gibbs B., *Higher and Lower Pleasures*, „Philosophy"61 (1986), s. 244–252.

Gibbs B., *Pleasure, Pain and Rhetoric in* Republic *9*, [w:] *Power and Pleasure, Virtues and Vices*, D. Baltzly, D. Blyth, H. Tarrant (eds.), Auckland 2001, s. 29–34.

Gigon H.-O., *Studien zu Platons Protagoras*, [w:] O. Gigon, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin–New York 1972, s. 98–154.

Gilland C., McCabe M.M. (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 2000.

Gomperz T., *Griechischen Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie*, Bd. I, Leipzig 1896.

Gooddell T.D., *Plato's Hedonism*, „American Journal of Philology" 42 (1921), s. 25–39.

Gosling J., *False Pleasures: Philebus 35c–41b*, „Phronesis" 4 (1959), s. 44–53.

Gosling J., *Father Kenny on False Pleasures*, „Phronesis" 6 (1961), s. 41–44.

Gosling J., *s.v. Hedonism* [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), vol. IV, London–New York 1998, s. 257–258.

Gosling J.C.B., *Commentary*, [w:]. Plato, *Philebus*, Oxford 1975.

Gosling J.C.B., *Pleasure and Desire. The Case for Hedonism Reviwed*, Oxford 1969.

Gosling J.C.B., Taylor C.C.W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982.

Gosling J.C.B., Taylor C.C.W., *The Hedonic Calculus in the* Protagoras *and the* Phaedo*: A Reply*, „Journal of the History of Philosophy" 28 (1990), s. 115–116.

Gow J., *The Nuptial Number. Plato,* Rep.*, VIII, p. 246*, „Journal of Philology" 12 (1883), s. 91–102.

Graeser A., *Probleme der platonischen Seeleteilunglehre*, München 1969.

Greene W.C., *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, New York–Evanstone 1963.

Griffin J., *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford 1986.

Griswold C.L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, New Heaven 1986.

Grote G., *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. II–IV, London 1888.

Grube G.M.A., *The Authenticity of the* Hippias Major, „Classical Quarterly" 20 (1926), s. 134–148.

Grube G.M.A., *The Logic and Language of the* Hippias Major, „Classical Philology" 24 (1929), s. 369–375.

Grube G.M.A., *The Structural Unity of the* Protagoras, „Classical Quarterly" 27 (1933), s. 203–207.

Gulley N., *Plato's Theory of Knowledge*, London 1962.

Guthrie W.C.K., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975.

Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. V: *The Later Plato and Academy*, Cambridge 1978.

Guthrie W.K.C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952.

Hackforth R., *Hedonism in Plato's* Protagoras, „Classical Quarterly" 22 (1928), s. 39–42.

Hackforth R., *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the* Philebus *with Introduction and Commentary*, Cambridge 1958.

Hackforth R., *Plato's* Phaedrus, Cambridge 1972.

Hackforth R., *Plato's Theism*, „Classical Quarterly" 30 (1936), s. 4–9.

Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.

Hampton C., *Pleasure, Knowledge and Being. An Analysis of Plato's* Philebus, New York 1990.

Hampton C., *Pleasure, Truth and Being in Plato's Philebus. A Reply to Professor Frede*, „Phronesis" 32 (1987), s. 253–262.

Hansen M.H., *Demokracja Ateńska w czasach Demostenesa. Struktury, zasady i ideologia*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999.

Havliček A., Karfik F. (eds.), *Plato's* Protagoras. *Proceedings of the Thrid Symposium Platonicum Pragense*, Prague 2003.

Haynes R.P., *The Theory of Pleasure of the Old Stoa*, „The American Journal of Philology" 83 (1962), s. 412–419.

Heath M., *The Unity of Plato's* Phaedrus, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 7 (1989), s. 151–173.
Heinaman R. (ed.), *Plato and Aristotle's Ethics*, Aldershot–Burlington 2003.
Heinimann F., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.
Heitsch E., *Verfasser und Datierung*, [w:] Platon, *Größerer Hippias*, E. Heitsch (Übers. & Komm.), Göttingen 2011, s. 111–123.
Hemmenway S.R., *Sophistry Exposed: Socrates on the Unity of Virtue in the* Protagoras, „Ancient Philosophy" 16 (1996), s. 1–23.
Henry D., *A Sharp Eye for Kinds: Plato on Collection and Division*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 41 (2011), s. 229–255.
Hentschke A.B., *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der* Nomoi *im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt 1971.
Hermann A., *Untersuchungen zu Platons Auffasung von der Hedoné. Ein Beitrag zum Verständniss des platonischen Tugendbegriffes*, Göttingen 1972.
Hildebrandt K., *Frühe griechische Denker*, Bonn 1968.
Hirzel R., *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig 1907.
Hirzel R., *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, Th. I, Leipzig 1877.
Hobbes T., *Elementa philosophica de cive*, Amsterdam 1657.
Hobbes T., *Human Nature: or the Fundamental Elements of Policy*, London 1961.
Hobbes T., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
Hobbs A., *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal God*, Cambridge 2000.
Höffe O., *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1995.
Höffe O., *Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367e–374e)*, [w:] *Platon. Politeia*, O. Höffe (hrsg.), Berlin 2005, s. 69–94.
Höffmann T.S., *Die Güter, das Gute und die Frage des rechten Maßes. Platon und das Eigentum*, [w:] *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas*, A. Eckl, B. Ludwig (hrsg.), München 2005, s. 29–42.
Huby P., Neal G. (eds.), *The Criterion of Truth. Essays Written in Honour of George Kerferd together with a Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's* On the Kriterion and Hegemonikon, Liverpool 1989.

Huestegge K., *Lust und Arete bei Platon*, Hildesheim–Zürich– New York 2004.
Huffman C.A., *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge 2005.
Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963.
Hunter R., *Plato and Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*, Cambridge 2012.
Hyland D.A., *Erōs, epithumia and philia in Plato*, „Phronesis" 13 (1968), s. 32–46.
Ingenkamp H.G., *Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Definitionen*, Wiesbaden 1967.
Irwin T., *Commentary*, [w:] Plato, *Gorgias*, Oxford 1979, s. 109–250.
Irwin T., *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977.
Irwin T., *Plato's Ethics*, Oxford 1995.
Irwin T.H., *Plato's Heracleiteanism*, „Philosophical Quarterly" 27 (1977), s. 1–13.
Irwin T.H., *The Parts of the Soul and the Cardinal Virtues (Book IV 427d–448e)*, [w:] *Platon. Politeia*, O. Höffe (hrsg.), Berlin 2005, s. 119–139.
Isnardi Parente M., *Testimonia Platonica. Per una raccolta delle principali testimonianze sui* legomena agrapha dogmata *di Platone. Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*, Roma 1998.
Ithurriague J., *La croyance de Platon a l'immortalite et la survie de l'ame humaine*, Paris 1931.
Jacobs B., Kain P. (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge 2003.
Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.
Jansen L., Jedan C. (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Heusenstamm 2010.
Jenks R., *The Sounds of Silence: Rhetoric and Dialectic in the Refutation of Callicles in Plato's* Gorgias, „Philosophy and Rhetoric" 40 [2] (2007), s. 201–215.
Jordan Z., *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*, Poznań 1937.
Kahn C., *Drama and Dialectic in Plato's* Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1 (1983), s. 75–121.

Kahn C.H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.
Kahn C.H., *Plato's Theory of Desire*, „Review of Metaphysics" 41 (1987), s. 77–103.
Kamtekar R., *The Powers of Plato's Tripartite Psychology*, „Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 24 (2008), s. 127–150.
Kant I, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005.
Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1984.
Kavanagh T.M., *Enlightened Pleasures. Eighteenth-Century France and the New Epicureanism*, New Haven 2010.
Kenny A., *False Pleasures in the PHILEBUS: A Reply to Mr Gosling*, „Phronesis" 5 (1960), s. 45–52.
Kerferd G.B., *Plato's Treatment of Callicles in the* Gorgias, „Proceedings of the Cambridge Philological Society" 20 (1974), s. 48–52.
Kerferd G.B., *Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
Klein J., *A Commentary on Plato's* Meno, Chicago–London 1965.
Klein J., *About Plato's* Philebus, „Interpretation" 2 (1972), s. 157–182.
Klimowicz E., *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Milla*, Warszawa 1974.
Klosko G., *On Analysis of* Protagoras *351b–360e*, „Phoenix" 34 (1980), s. 307–322.
Klosko G., *The Refutation of Callicles in Plato's* Gorgias, „Greece & Rome" 31 (1984), s. 126–139.
Klosko G., *Toward a Consistent Interpretation of the* Protagoras, „Archiv für Geschichte der Philosophie" 61 (1979), s. 125–142.
Konstan D., *Greek Friendship*, „American Journal of Philology" 117 (1996), s. 71–94.
Krämer H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
Krämer H.J., *Epekeina tēs ousias. Zu Platon, Politeia 509 B*, „Archiv für Geschichte der Philosophie" 51 (1969), s. 1–30.
Krämer H.J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.
Krämer H.J., *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971.
Kraut R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992.

Kraut R., *The Defense of Justice in Plato's* Republic, [w:] *The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (ed.), Cambridge 1992, s. 311–337.

Kraut R. (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics*, Malden–Oxford–Carlton 2006.

Kraut R., *Plato's Comparison of Just and Unjust Lives*, [w:] *Platon. Politeia*, O. Höffe (hrsg.), Berlin 2005, s. 271–290.

Krokiewicz A., *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 1960.

Krokiewicz A., *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961.

La Mettrie J.O. de, *Dzieła filozoficzne*, tłum. M. Skrzypek, Warszawa 2010.

Lampe K., *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton–Oxford 2015.

Lafleur L.J., *In Defence of Ethical Hedonism*, „Philosophy and Philosophical Research" 16 (1956), s. 547–550.

Lafrance Y., *Métrétique, mathématiques et dialectique en* Politique *283c–285c*, [w:] *Reading the* Statesman. *Proceedings of the III. Symposium Platonicum*, C.J. Rowe (ed.), Sankt Augustine 1995, s. 89–101.

Larson J., *Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001.

Laspia P., *Il discorso dipinto. Scrittura, voce e livelli di significazione a partire dal* Fedro *di Platone*, [w:] *Il* Fedro *di Platone: struttura e problematiche*, G. Casertano (cur.), Napoi 2011, s. 111–124.

Laurenti R., *Il piacere da Omero ai sofisti*, [w:] *Il piacere nella filosofia Greca*, P. Cosenza, R. Laurenti (cur.), Napoli 1993, s. 15–32.

Lavecchia S., *Una via che conduce al divino*, Milano 2006.

Lee E.N., Mourelatos A.P.D., Rorty R.M. (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen 1973.

Lefebvre D., *Qu'est-ce qu'une vie vivable? La découverte de la vie mixte dans le* Philebe, *20B–22B*, [w:] *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, vol. 1, M. Dixsaut (dir.), Paris 1999, s. 61–88.

Legutko R., *Komentarz*, [w:] Platon, *Fedon*, Kraków 1995.

Leszl W., *Le funzioni della tesi edonistica nel* Protagora *e oltre*, [w:] *Il* Protagora *di Platone: struttura e problematiche*, vol. II, G. Casertano (cur.), Napoli 2004, s. 574–638.

Lieberg G., *Geist und Lust. Untersuchungen zu Demokrit, Plato, Xenokrates und Herakleides Pontikus*, Tübingen 1959.

Lisi F.L., *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein/Ts. 1985.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955.

Lodge R.C., *Plato's Theory of Education*, London 2000.

Lodge R.C., *Plato's Theory of Ethics. The Moral Criterion and the Highest Good*, New York–London 1928.

Löhr G., *Das Problem des Einen und Vielen in Platons „Philebos"*, Göttingen 1990.

Lombardini J., Isonomia *and the Public Sphere in Democratic Athens*, „History of Political Thought" 34 (2013), s. 393–420.

Lorenz H., *The Analysis of the Soul in Plato's* Republic, [w:] *The Blackwell Guide to Plato's* Republic, G. Santas (ed.), Malden–Oxford–Carlton, s. 146–165.

Lorenz H., *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006.

Lovejoy A.O., *Reflections on the History of Ideas*, „Journal of the History of Ideas" 1 (1940), s. 3–23.

Lovejoy A.O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge–London 1936 [przekład polski: *Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999].

Lovejoy A.O., *The Historiography of Ideas*, „Proceedings of the American Philosophical Society" 78 (1934), s. 529–543.

Ludwig P.W., *Eros in the* Republic, [w:] *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, G.R.F. Ferrari (ed.), Cambridge 2007, s. 202–223.

Luise F. de, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, [w:] Platone, *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), vol. VI, Napoli 2005, s. 539–591.

Lutosławski W., *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of the Chronology of His Writings*, New York–Bombay 1897.

MacIntyre A., *Yet Another Way to Read the* Republic?, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 23 (2007), s. 205–223.

Magri T., *Hume on the Direct Passions and Motivation*, [w:] *A Companion to Hume*, E.S. Radcliffe (ed.), Chichester 2011, s. 185–200.

Maguire J.P., *Beauty and the Fine Arts in Plato. Some* Aporiai, „Harvard Studies in Ancient Philology" 70 (1965), s. 175–178.

Maguire J.P., *The Differentiation of Art in Plato's Aesthetics*, „Harvard Studies in Ancient Philology" 68 (1964), s. 399–400.

Mannebach E. (ed.), *Aristippi et cyrenaicorum fragmenta*, Leiden 1961.

Manuwald B., *Lust und Tapfereit: Zum gedanklichen Verhältnis zweier Abschnitte in Platons* Protagoras, „Phronesis" 20 (1975), s. 22–50.

Marchi P.P. De, *Chi è il filosofo? Platone e la questione del dialogo mancante*, Milano 2008.

Markovits E., *The Politics of Sincerity. Plato, Frank Speech, and Democratic Judgement*, University Park 2008.

Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969.

Mayer H., *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonimik bei Griechen*, Padeborn 1913.

Mayhew R., *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*, Oxford 2011.

Mazzara G., *Gorgia. La retorica del verisimile*, Sankt Augustine 1999.

McCoy M., *Plato on Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge 2008.

McCoy M.B., *Protagoras on Human Nature, Wisdom and the Good. The Great Speech and Hedonism of Plato's* Protagoras, „Ancient Philosophy" 18 (1998), s. 21–39.

McKenna A., *Le debat sur le plaisir et sur le benheur à l'âge clasique*, [w:] *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), Basel 2012, s. 259–280.

McKim R., *Socrates Self-Knowledge and „Knowledge of Knowledge" in Plato's* Charmides, „Transactions of the American Philological Association" 115 (1985), s. 59–77.

McLaughlin A., *A Note on False Pleasures in the* Philebus, „Philosophical Quarterly" 19 (1969), s. 56–61.

McPherran M.L. (ed.), *Plato's* Republic*. A Critical Guide*, Cambridge 2010.

Menn S., *Plato on God as* Nous, Carbondale–Edwardsville 1995.

Merlan P., Hēdonē *in Epicurus and Aristotle*, [w:] P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, s. 1–37.

Merlan P., *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960.

Migliori M., *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al „Politico" di Platone*, Milano 1996.

Migliori M., *L'uomo fra piacere, inteligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al „Filebo" di Platone*, Milano, 1993.

Migliori, *Socrate è forse edonista?*, [w:] *Il* Protagora *di Platone: struttura e problematische*, vol. II, G. Casertano (cur.), Napoli 2004, s. 528–573.

Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2005.

Miller Jr. F.D., *Plato on the Parts of the Soul*, [w:] *Plato and Platonism*, J.M. Ophuijsen (ed.), Washington 1999, s. 84–101.

Miller M., *Philosopher in Plato's* Statesman *together with „Dialectical Education and Unwritten Teachings in Plato's* Statesman", Las Vegas 2004.

Milobenski E., *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964.

Milobenski E., *Envy and Pity in Greek Philosophy*, „American Journal of Philology" 69 (1948), s. 171–189.

Mondolfo R., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, Firenze 1952.

Monoson S.S., *Frank Speech, Democracy and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse*, [w:] *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, J.P. Euben, J.R. Wallach, J. Ober (eds.), Ithaca 1994, s. 172–197.

Montaigne M. de, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), t. I–III, Warszawa 1985.

Montoneri L., *Platone: l'eros. il piacere, la bellezza*, [w:] *I filosofi greci e il piacere*, L. Montoneri (cur.), Roma–Bari 1994, s. 95–115.

Mooradian N., *Converting Protarchus: Relativism and False Pleasures of Anticipation in Plato's* Philebus, „Ancient Philosophy" 16 (1996), s. 93–112.

Mooradian N., *What To Do About False Pleasures of Overestimation?*, „Apeiron" 28 (1995), s. 91–112.

Moore G.E., *Principia ethica*, Cambridge 1922.

Moraux P., Harlfinger D. (Hrsg.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969)*, Berlin 1971.

More A., *Hedonism* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.) (http://plato.stanford.edu/entries/hedonism [dostęp: 30 XI 2016].

More P.E., *Hellenistic Philosophies*, Princeton 1923.

Morris I., *Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy*, [w:] *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, J. Ober, C. Hedrick (eds.), Princeton 1996, s. 19–48.

Morrow G.R., *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the* Laws, Princeton 1960.

Moss J., *Shame, Pleasure and Divided Soul*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 29 (2005), s. 137–170.

Most G.W., *Anger and Pity in Homer's* Illiad, [w:] *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, S. Braund, G.W. Most (eds.), Cambridge 2003, s. 50–75.

Moutsopoulos E., *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959 [przekład włoski: *La musica nell'opera di Platone*, trad. F. Filippi, Milano 2002].

Moutsopoulos E., *Motions of Sounds, Bodies, and Souls [Plato,* Laws *VII. 790e ff.]*, „Prolegomena" 1 (2002), s. 113–119.

Murphy N.R., *The Interpretation of Plato's* Republic, Oxford 1951.

Murray P., *Plato's Muses: The Goddesses that Endure*, [w:] *Cultivating the Muse. Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, E. Spentzou, D. Fowler (eds.), Oxford 2002, s. 29–46.

Nails D., *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht 1995.

Nails D., *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis 2002.

Natorp P., *Die Ethika des Demokritos*, Marburg 1893.

Nerczuk Z., *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w Platońskim „Teajtecie" na tle myśli sofistycznej*, Toruń 2009.

Nerczuk Z., *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002.

Nesselrath H.-G., *Kommentar*, [w:] Platon, *Kritias*, Göttingen 2006.

Nestle W., *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942.

North H., *A Period of Opposition of Sōphrosunē in Greek Thought*, „Transactions of the American Philological Association" 78 (1947), s. 1–17.

North H., *Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature*, [w:] *Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, L. Wallach (ed.), Ithaca 1966, s. 165–183.

North H., *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1966.

Norton D.F., Taylor J. (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge 2009.

Nussbaum M.C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 2001.

Ober J., Hedrick C. (eds.), *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996.

Ophuijsen J.M. (ed.), *Plato and Platonism*, Washington 1999.

Owen D., *Hume and the Mechanics of Mind. Impressions, Ideas, and Association*, [w:] *The Cambridge Companion to Hume*, D.F. Norton, J. Taylor (eds.), Cambridge 2009, s. 70–104.

Pacewicz A. (red.), *Kolokwia Platońskie.* ΦΙΛΗΒΟΣ, Wrocław 2006.

Pacewicz A., *Kolokwia Platońskie* Philēbos. *Wstęp*, [w:] *Kolokwia Platońskie.* ΦΙΛΗΒΟΣ, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2006, s. 5–15.

Pacewicz A., *Prawdziwe i fałszywe przyjemności w Platońskim „Filebie"*, [w:] *Kolokwia Platońskie.* ΦΙΛΗΒΟΣ, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2006, s. 171–180.

Pacewicz A., *O ewolucyjnym charakterze filozofii Platona*, [w:] *Philosophiae Itinera. Studia ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*, A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła (red.), Wrocław 2009, s. 373–390.

Pacewicz A., *Metoda podziału (*diairesis, divisio*) w starożytności*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 10 (2012), s. 63–76.

Pache C.O., *A Moment's Ornament. The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford 2011.

Page C., *Truth about Lies in Plato's* Republic, „Ancient Philosophy" 11 (1991), s. 1–33.

Pakaluk M., *Degrees of Separation in the* Phaedo, „Phronesis" 48 (2003), s. 89–115.

Pappas N., *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the* Republic, London–New York 1993.

Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

Pascal B., *Myśli oraz Rozprawa o namiętnościach miłości, Rozprawa o kondycji możnych, Modlitwa o dobry użytek chorób*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1953.

Pelosi F., *Plato on Music, Soul, and Body*, transl. S. Henderson, Cambridge 2010.

Penner T., *False Anticipatory Pleasures: Philebus 36a 3–41a 6*, „Phronesis" 15 (1970), s. 166–178.

Philippson R., *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre*, „Hermes" 60 (1925), s. 452–453.

Pia Jauch U., *Herr Maschine im Land der Lust. Einige Randbemerkungen zu Julien Offray de La Metrries* Ecole de la volupté, [w:] *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), Basel 2012, s. 281–296.

Piérart M., *Platon et la cité grecque. Theorié et réalité dans la constitution des* Lois, Paris 2008.

Planinc Z. (ed.), *Politics, Philosophy, Writing. Plato's Art of Caring for Souls*, Columbia 2001.

Planinc Z., *Homeric Imagery in Plato's* Phaedrus, [w:] *Politics, Philosophy, Writing. Plato's Art of Caring for Souls*, Z. Planinc (ed.), Columbia 2001, s. 122–159.

Plantina, *On Right Pleasure and Good Health*, M.E. Milham (ed.), Tempe 1998.

Plochmann G.K., Robinson F.E., *A Friendly Companion to Plato's Gorgias*, Carbondale 1988.

Pohlenz M., *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913.

Polansky M., *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's* Theaetetus, Toronto 1992.

Popper K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993.

Price A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.

Raaflaub K.A., *Equalities and Unequalities in Athenian Democracy*, [w:] *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, J. Ober, C. Hedrick (eds.), Princeton 1996, s. 139–174.

Rademaker A., Sophrosune *and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden–Boston 2005.

Radziszewska-Szczepaniak D., *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.

Raven J.E., *Plato's Thought in the Making*, Cambridge 1965.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996.

Reale G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte"*, Milano 1989 [przekład angielski: *Toward a New Interpretation of Plato*, R. Catan, R. Davies (transl.), Washington 1997].

Reale G., *Storia della filosofia antica I. Dalle origini a Socrate*, Milano 1989 [przekład polski: *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993].

Reale G., *Verso una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003.

Reeve C.D.C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's* Republic, Indianapolis–Cambridge 1988.

Reeve C.D.C., *Plato's Metaphysics of Morals*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 25 (2003), s. 39–58.

Reeve C.D.C., *Socrates in the* Apology. *An Essay on Plato's* Apology of Socrates, Indianapolis 1989.

Reidy D.A., *False Pleasures and Platos* Philebus, „The Journal of Value Inquiry" 32 (1998), s. 343–356.

Renehan R., *Polus, Plato, and Aristotle*, „Classical Quarterly" 45 (1995), s. 68–72.

Rhodes J.M., *Eros, Wisdom, and Silence. Plato's Erotic Dialogues*, Columbia–London 2003.

Richard M.-D., *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris 1986 [édition revue et corigée Paris 2005; przekład włoski: *L'insegnamento orale di Platone*, G. Reale (trad.), Milano 2008].

Richardson H.S., *Measurement, Pleasure, and Practical Science in Plato's* Protagoras, „Journal of the History of Philosophy" 28 (1990), s. 7–32.

Riel G. van, *Le plaisir est-il la réplétion d'un manque? La définition du plaisir (32a–36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c– 44a)*, [w:] *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, M. Dixsaut (dir.), vol. 1: *Commentaries*, Paris 1999, s. 299–314.

Riel G. van, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, Leiden–Boston–Köln 2000.

Riley J., *Interpreting Mill's Qualitative Hedonism*, „The Philosophical Quarterly" 53 (2003), s. 410–418.

Riley J., *Is Qualitative Hedonism Incoherent?*, „Utilitas" 11 (1998), s. 347–358

Rist J.M., *Epicurus. An Introduction*, Cambridge 1972.

Robin L., *Notice*, [w:] Platon, *Oeuvres complètes*, t. IV 3: *Phèdre*, Paris 1933, s. I–CLXXXV.

Robin L., *Platon*, Paris 1935.

Robinson T.M., *Plato's Psychology*, Toronto–Buffalo–London 1995.

Romilly J. de, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge–London 1975.

Rosen S., *Plato's* Republic. *A Study*, New Haven–London 2005.

Rosen S., *The Non-Lover in Plato's* Phaedrus, „Man and World" 2 (1969), s. 432–433.

Rosen S., *The Role of Eros in Plato's* Republic, „Review of Metaphysics" 18 (1965), s. 452–475.

Rossetti L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus. *Proceedings of the II. Symposium Platonicum*, Sankt Augustine 1992.

Rossetti L., *Phaedo's* Zophyrus *(and Socrates' Confidences)*, [w:] *From the Socratics to the Socratic Schools*, U. Zilioli (ed.), New York–London 2015, s. 82–98.

Rother W., *Lust im deutschen Idealismus: Kant, Reinhold und Hegel*, [w:] *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), Basel 2012, s. 317– 337.

Rother W., *Lust. Perspektiven von Platon bis Freud*, Basel 2010.

Rowe C., *The Unity of the* Phaedrus, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 7 (1989), s. 175–188.

Rowe C.J., *The Argument and Structure of Plato's* Phaedrus, „Proceedings of the Cambridge Philological Society" 32 (1986), s. 106–125.
Rowe C.J. (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III. Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1995.
Rowe J., *Hedonism in the* Protagoras, *351b ff*, [w:] *Plato's* Protagoras. *Proceedings of the Thrid Symposium Platonicum Pragense*, A. Havliček, F. Karfik (eds.), Prague 2003, s. 133–147.
Rudebusch G., *Pleasure*, [w:] *A Companion to Aristotle*, G. Anagnostopoulos (ed.), s. 404–418.
Rudebusch G., *Socrates Pleasure and Value*, Oxford 1999.
Runcimann W.G., *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962.
Russell D.C., *Plato on Pleasure and Good Life*, Oxford 2005.
Russo J., Fernández-Galiano M., Heubeck A., *A Commentary on Homer's* Odyssey, vol. III, Oxford 1992.
Rutherford R.B., *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995.
Ryle G., *Plato's Progress*, Cambridge 1966.
Santa Cruz M.I., *Méthodes d'explication et la juste mesure dans le* Politique, [w:] *Reading the Statesman. Proceedings of the III. Symposium Platonicum*, C.J. Rowe (ed.), Sankt Augustin 1995, s. 190–199.
Santas G. (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's* Republic, Malden–Oxford–Carlton 2006.
Santas G., *Understanding Plato's* Republic, Malden–Oxford–Chichester 2010.
Santas G.X., *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Boston–London–Melbourne–Henley 1979.
Saxonhouse A.W., *An Unspoken Theme in Plato's* Gorgias*: War*, „Interpretation" 11 (1983), s. 139–169.
Sayre K.M., *Metaphysics and Method in Plato's* Statesman, Cambridge 2006.
Schäffer H.J., *Phronesis bei Plato*, Bochum 1981.
Schleiermacher F., *Einleitung*, [w:] *Platons Werke*, Bd. II 1, Berlin 1856.
Schmid W. (hrsg.), *Die Interpretation in der Altertumwissenschaft. Ansprachen zur Eröffnung des 5. Kongresses der Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques (FIEC). Bonn 1.–6. September 1969*, Bonn 1971.
Schmidt J.H.H., *Synonimik der griechischen Sprache*, Bd. II, Leipzig 1878.

Schmitz T.A., *Moderneliteraturtheorie und Antike Texte. Eine Einführung*, Darmstadt 2002 [wersja angielska: *Modern Literary Theory and Ancient Texts. An Introduction*, Malden–Oxford–Carlton 2007].

Schneewind J.B., *Locke's Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke*, V. Chappell (ed.), Cambridge 1994, s. 199–225.

Schofield M., *Music All Pow'rful*, [w:] *Plato's* Republic. *A Critical Guide*, M.L. McPherran (ed.), Cambridge 2010, s. 229–248.

Schofield M., *Noble Lie*, [w:] *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, G.R.F Ferrari (ed.), Cambridge 2007, s. 138–164.

Schofield M., *Who were hoi duschereis in Plato,* Philebus *44a ff.?*, „Museum Helveticum" 28 (1971), s. 2–20.

Schöpsdau K., *Kommentar I–III*, [w:] Platon, *Nomoi. Buch I–III*, Göttingen 1994.

Schöpsdau K., *Kommentar IV–VII*, [w:] Platon, *Nomoi. Buch IV–VII*, Göttingen 2003.

Schöpsdau K., *Kommentar VIII–XII*, [w:] Platon, *Nomoi. Buch VIII–XII*, Göttingen 2012.

Schütrumpf E., *Heraclides,* On Pleasure, [w:] *Heraclides of Pontus*, W.W. Fortenbaugh, E. Pender (eds.), New Brunschwick–London 2009, s. 69–91.

Scott D., *Platonic Pessimism and Moral Education*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 17 (1999), s. 15–36.

Scott G.A. (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park 2002.

Sedley D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's* Theaetetus, Oxford 2004.

Sheffield F.C.C., *Plato's* Symposium*: The Ethics of Desire*, Oxford 2006.

Shell S.M., *Kant's „True Economy of Human Nature Rousseau, Count Verri, and the Problem of Happiness*, [w:] *Essays on Kant's Anthropology*, B. Jacobs, P. Kain (eds.), Cambridge 2003, s. 194–229.

Shorey P., *Note on Plato* Philebus *11b, c*, „Classical Philology" 3 (1908), s. 243–245.

Shorey P., *Platonism. Ancient and Modern*, Berkeley 1938.

Sier K., *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart–Leipzig 1997.

Slomkowsky P., *Aristotle's* Topics, Leiden–New York–Köln 1997.

Smith N.K., *The Philosophy of David Hume*, Basingstoke–New York 2005.

Smolak M., *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków 2013.

Snell B., *Phrenes — Phronēsis*, „Glotta" 55 (1977), s. 34–64.

Solinas M., *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo*, [w:] Platone, *Repubblica*, M. Vegetti (cur.), vol. VI, Napoli 2005, s. 493– 495.

Sorell T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge 2006.

Spentzou E., Fowler D. (eds.), *Cultivating the Muse. Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, Oxford 2002.

Spitzer A., *Immorality and Virtue in the Phaedo. A Non-Ascetic Interpretation*, „Personalist" 57 (1976), s. 113–125.

Stalley R.F., *An Introduction to Plato's* Laws, Indianapolis 1983.

Stauffer D., *The Unity of Plato's* Gorgias. *Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge 2006.

Stenzel J., *Platon der Erzieher*, Hamburg 1961.

Sterke E.J. de, *„Doppelt ist die Freude". Zum* Protagoras *im Spiegel des platonischen Lustdiskurses*, [w:] *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, M. Erler, W. Rother (hrsg.), Basel 2012, s. 11–52.

Stern P., *Socratic Rationalism and Political Philosophy. An Interpretation of Plato's* Phaedo, New York 1993.

Stern R., *History, Meaning and Interpretation. A Critical Response to Bevir*, „History of European Ideas" 28 (2002), s. 1–12.

Stevens J.A., *Friendship and Profit in Xenophon's* Oeconomicus, [w:] *The Socratic Movement*, P.A. Vander Waerdt (ed.), s. 209–237.

Strauss L., *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górnisiewicz, Kraków 2009.

Striker G., *Kritērion tēs alētheias*, Göttingen 1974.

Striker G., *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*, Göttingen 1970.

Sullivan J.P., *The Hedonism in Plato's* Protagoras, „Phronesis" 6 (1961), s. 10–28.

Susemihl F., *Die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie*, II 1, Leipzig 1857.

Szlezák T.A., *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997.

Tarán L., *Academica: Plato, Philip of Opus and Pseudo-Platonic* Epinomis, Philadelphia 1975.

Tarán L., *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981.

Tarnopolsky C.H., *Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's* Gorgias *and the Politics of Shame*, Princeton–Oxford 2010.

Tarrant D., *On the* Hippias Major, „Journal Philology" 35 (1920), s. 319–331.

Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, Warszawa–Lublin– Łódź –Kraków 1919.
Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1990.
Taylor A.E., *A Commentary on Plato's* Timaeus, Oxford 1928.
Taylor A.E., *Plato. The Man and His Work*, London 1955.
Taylor C.C.W., *Commentary*, [w:] Plato, *Protagoras*, Oxford 1976, s. 64–215.
Teloh H., *Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes In*,„Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 23 (2007), s. 57–77.
Tenkku J., *Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, Helsinki 1956
Tielsch E., *Die Platonischen Versionen der griechischen Doxalehre. Ein philosophisches Lexicon mit Kommentar*, Meisenheim am Glan 1970.
Tigerstedt E.N., *„Fruor poeticus". Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato*, „Journal of the History of Ideas" 31 (1970), s. 163–178.
Titscher S., Meyer M., Wodak R., Vetter E., *Method of Text and Discourse Analysis*, transl. B. Jenner, Los Angeles–London–New Dehli–Singapore 2000.
Trabattoni F., *Un'interpretazione „platonica" del primo discorso di Socrate nel* Fedro, [w:] *Il* Fedro *di Platone*, G. Casertano (cur.), Napoli 2011, s. 285–305 [przekład polski: *„Platońska" interpretacja pierwszej mowy Sokratesa w „Fajdrosie"*, tłum. B. Szubert, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Fajdros"*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2013].
Tuckey T.G., *Plato's* Charmides, Amsterdam 1968.
Tuozzo T.M., *The General Account of Pleasure in Plato's* Philebus, „Journal of the History of Philosophy" 34 (1996), s. 495–513.
Tuplin C. (ed.), *Xenophon and His World*, Stuttgart 2004.
Unger P., *Identity, Consciousness and Value*, Oxford 1990.
Untersteiner M., *The Sophists*, transl. K. Freeman, Oxford 1954.
Valla L., *De vero falsoque bono*, M. de Panizza (ed.), Bari 1970.
Valla L., *Von der Lust oder Vom wahren Guten/De voluptate sive de vero bono*, E. Keßler (eing.), München 2004.
Vernant J.-P., *At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice*, [w:] M. Detienne, J.-P. Vernant *et al.*, *The Cuisine of Sacrifice among Greeks*, transl. P. Wissing, Chicago–London 1989, s. 78–86.
Verri P., *Discorso sul indole del piacere e del dolore*, Livorno 1773.

Vlastos G., *A Metaphysical Paradox*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association" 39 (1965–1966), s. 5–19.
Vlastos G., *Degrees of Reality in Plato*, [w:] *New Essays on Plato and Aristotle*, R. Bambrough (ed.), London 1965, s. 1–19.
Vlastos G., *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, [w:] G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. I: *The Presocratics*, Princeton 1993, s. 57–88.
Vlastos G., *Isonomia*, [w:] G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. I: *The Presocratics*, Princeton 1993, s. 89–111.
Vlastos G., *Reasons and Causes in the* Phaedo, „Philosophical Review" 78 (1969), s. 291–325.
Vlastos G., *Socrates on Acrasia*, „Phoenix" 23 (1969), s. 71–88.
Vlastos G., *Socratic Elenchus*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1 (1983), s. 27–58.
Vlastos G., *Was Plato a Feminist*, [w:] *Plato's Republic. Critical Essays*, R. Kraut (ed.), Lanham 1997, s. 115–128.
Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.
Vogt K.M., *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*, Oxford 2012.
Voigtländer H., *Die Lust und das Gute bei Platon*, Würzburg 1960.
Vries G.J. de, *A Commentary on the* Phaedrus *of Plato*, Amsterdam 1964.
Waerdt P.A. Vander (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca–London 1994.
Wallach L. (ed.), *Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca 1966.
Wankel H., *Kalos kai agathos*, Würzburg 1961.
Warren J., *Anaxagoras on Perception, Pleasure, and Pain*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 33 (2007), s. 19–54.
Warren J., *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*, Cambridge 2002.
Waterfield R., *Xenophon and Socrates*, [w:] *Xenophon and His World*, C. Tuplin (ed.), Stuttgart 2004, s. 79–114.
Weber H.-O., *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates*, Bonn 1967.
Wedberg A., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm 1955.
Weinstein J.I., *The Market in Plato's* Republic, „Classical Philology" 104 (2009), s. 439–458.
Weiss R., *Hedonism in the* Protagoras *and the Sophist's Guarantee*, „Ancient Philosophy" 10 (1990), s. 17–39.
Weiss R., *The Hedonic Calculus in the* Protagoras *and the* Phaedo, „Journal of the History of Philosophy" 27 (1989), s. 511–529.

Wersinger A.G., *Comment* dire *l'envie jalouse? Phthonos et apeiron (48a 8–50b 4)*, [w:] *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, vol. 1, Paris 1999, s. 315–335.

Wesoły M., *„Protagoras" Platona: kompozycja, rozgrywka logosów i sokratejska parodia*, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Protagoras"*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2011, s. 15–32.

Wesoły M., *La salvezza della vita: 'un'arte e una scienza del misurare (*Protagora*, 356c–357a)*, [w:] *Il* Protagora *di Platone*, G. Casertano (cur.), Napoli 2004, s. 513–527.

Wesoły M., *Przedmiot, kompozycja i metoda Platońskiego „Fileba"*, [w:] *Kolokwia Platońskie.* ΦΙΛΗΒΟΣ, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2006, s. 27–44.

West H.R., *Mill's Qualitative Hedonism*, „Philosophy" 51 (1976), s. 97–101.

White D.A., *Myth and Metaphysics in Plato's* Phaedo, Selingsgrove–London–Toronto 1989.

White D.A., *Rhetoric and Reality in Plato's* Phaedrus, New York 1993.

Wieland W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

Wilamowitz-Moellendorff U. von, *Platon*, Bd. I–II, Berlin 1920.

Williams B., *The Analogy of City and Soul in Plato's* Repubilc, [w:] *Exegesis and Argument*, E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (eds.), Assen 1973, s. 196–206.

Winkler J.J., *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York–London 1990.

Witwicki W., *Wstęp tłumacza,* [w:] Platon, *Charmides. Lyzis*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.

Wolfsdorf D., *Hesiod, Prodicus, and the Socratics on Work and Pleasure*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 35 (2008), s. 1–18.

Wolfsdorf D., *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 2013.

Woodruff P., *Commentary*, [w:] Plato, *Hippias Major*, Oxford 1982, s. 35–89.

Woodruff P., *Socrates among the Sophists*, [w:] *A Companion to Socrates*, S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), Malden–Oxford–Chichester2009, s. 36–47.

Woolf R., *Callicles and Socrates: Psychic (Dis)harmony in the* Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 18 (2000), s. 1–40.

Wright M.R. (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's* Timaeus, London 2000.

Young-Sik S., *Selbsterkenntniss im* Charmides, Würzburg 2006.

Zarka Y.-C., *First Philosophy and the Foundation of Knowledge*, [w:] *The Cambridge Companion to Hobbes*, T. Sorell (ed.), Cambridge 2006, s. 62–85.

Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II, 1: *Sokrates und Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, Leipzig 1875.

Zilioli U., *Cyrenaics*, London–New York 2014.

Zilioli U. (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools*, New York–London 2015.

Zeyl D.J., *Socrates and Hedonism: Protagoras 351b–358d*, „Phronesis" 25 (1980), s. 250–269.

Zuckert R., *A New Look at Kant's Theory of Pleasure*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 60 (2002), s. 239–252.

Zygmuntowicz D., *Praktyka polityczna. Od „Państwa" do „Praw" Platona*, Toruń 2011.

Indeks osób

HĒDONĒ.
Plato's Philosophy of Pleasure



The book consists of five chapters. Chapter I answers the question what philosophy is and what place it occupies in the psycho--physical structure of the human being. The main subject of analyses is the dialogue *Philebus*, but the (re)construction given is also supplemented with references to other texts (*Republic, Theaetetus*). Pleasure is characterized as a sensation which results from the effect of an action undertaken on the basis of some desire. The desire can be provoked by a bodily or a psychical factor. It often appears as a symptom of a loss of natural stability of the given structure (soul, body) and pleasure is experienced when the structure is restored to its proper state. But the possibility to feel the so-called "pure" pleasures shows that pleasure comes into being not only with the process of restoration, but also – in some cases – it can present itself as another condition, namely "joy". In Chapter II, the analyses concentrate on the dialogue *Gorgias* and the polemic with Prodicus and Callicles. It is demonstrated that Plato endeavours to prove two things. During his discussion with Prodicus, he attempts to compel him to admit that something ancorporeal exists. Should he be convinced, the sophist ought to reach the conclusion that there are not only bodily but also non-bodily pleasures. During his dialogue with Callicles, Plato tries to point out that extreme subjectivism is hardly an acceptable philosophy. According to Plato, Callicles favours the emotional aspect of the human being over the rational one. Similarly to Prodicus, the sophist does not accept any division of pleasures and his purely emotional and subjective view of reality allows him to fulfil all his desires and to derive maximum pleasures from it. For Plato such an attitude is tantamount to *hybris*. Chapter III discusses how Plato divides pleasures (i.e. pure, impure, mixed, true, false and so on) and what role these divisions play in his dialogues. Chapter IV is devoted to the question

of the so-called "hedonic calculus". This concept is developed in the *Phaedo* and *Protagoras*. Analyses of both these texts allow us to ascertain that if Plato seriously considered applying such a calculus, it would only be used with regard to pleasures derived from senses. Chapter V deals with the educational and political dimensions of pleasure in Plato's philosophy. Here, the most important texts are – naturally – the *Republic* and *Laws*. Plato argues forcefully that pleasure plays a significant role in both the individual human life (from birth to death) and the collective life of society. What is of paramount importance is that it permits one to judge the moral state of an individual person and the whole state, and, subsequently, to philosophically justify this judgement.